



1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

1871

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حمد باری تعالیٰ عز اسمہ

الہی تو ہے کردگارِ جہاں
 تو مینا ہے بے چشم و باز
 سرِ فرش سے عرش تک بیکساں
 گلستانِ عالم میں لیل و نہار
 ہزاروں طرح کے گلچمن درچمن
 رولاتا ہے شب و روز کو تورات بہر
 نسیمِ سحر کو ہنسی آرزو
 آگاہ ہے کچھ اس رنگِ سوز و داں
 ہر کیلئے ہزاروں طرح کے شجر
 تنگ آمد لذت و رنگ و بو میں جدا
 و کوئی نہ خلقت سے تو
 کچھ ہے پیشِ نظرِ جلوہ گر
 قباب و زمین و فلک
 بتیری قدرت سے پیدا ہوئے
 ہر اک کو بڑے حسن و لحوا سے

ترے زیرِ قریاں زمین و زمان
 سبب سے مبر ہے شام و سحر
 برابر ہے تجھ کو عیان و نہاں
 دکھاتا ہے رنگِ خزان و بہار
 کھلاتا ہے تولا لہ و یاسمن
 ہنساتا ہے غنچوں کو وقتِ سحر
 پھراتی ہے شام و سحر چار سو
 کہ خاموش ہے سوین دہ زباں
 دے سبز و شاداب برگ و ثمر
 اشک کا وہ عالم کہ صلی علی
 بری ہے اب و جد کی تہمت سے تو
 طلسمِ شب و روز و شام و سحر
 پر نیراد و انسان و حور و ملک
 نہاں و عیاں آشکارا ہوئے

مناجات بدرگاہِ قاضی الحاجات

الہی میں ہوں بندہ پرگناہ
کرم سے تو مانند صبحِ امید
تری شانِ رحمت سے پروردگار
کہ میرے گناہوں کو افشا نہ کر
فرشتے شب و روز و شام و صبح
جو کچھ لکھتے ہیں قدرتی خامدہ سے
مے جب پیرِ مرگ مدفنِ مجھے
زمینِ لحد ہو برائے فشار
نکیرین حاضر ہوں بہر سوال
تو اس وقت لے اسطرح سے خبر
سوالات کے دوں مناسب جواب
تیرے گور بھی لے مجیب الدعا
دل آرا جو حسن رخِ پاک ہو
شریابِ چشمِ تمنا کروں
نہ سونے دے جب شورِ غوغائے شر
قیامت کے میدان میں لا کر مجھے
جگہ تشنگی سے نہ بیتاب کر
کرم سے کرا اپنے مکرّم مجھے
طفیلِ محمد علیہ السلام
۱۱۳ رحمت کے انوار سے

شب و روز مثلِ قلمِ رویا
عطا کر مجھے حسنِ رونے سفید
یہ امید رکھتا ہوں لیلِ دنیا
مجھے دنِ قیامت کے رسوا نہ کر
ٹکا ہوں سے میری نہاں خیر و شر
مٹا دے سرِ صفحہ نامہ سے
تیرے گندِ بد خاکِ مسکنِ مجھے
تن خن نہ دُزار سے ہمکنار
کریں نسبتِ اہلِ دینِ قیل و قال
کہ رہ جائیں اسب منہ مراد بکھل کر
فشارِ لحد کے نہ دیکھوں عذاب
رہیں میرے حامی شفیع الوداد
مجھے فرشِ گلِ بستہ مالک ہو
جمالِ مبارک کو دیکھا کہ میں
ہر اک سمت ہو زورِ شکر
عطا کر تو قربِ پیغمبرِ کف
مجھے آپ کو شریعہ جو
جلگہ دستہ تیرے عرشِ مدوا
عطا کر مجھے قصرِ دارالار
۱۱۴ شرفیاب کرانے دعا

ت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ و اصحابہ وسلم

اٹھاؤں دم جوش الفت قلم
گمراہ و تش فکر سے خوں کروں
شعار پیدا کروں لاشیں
ہیں سردار کو نین کے
ولی الو الغم گیتی ستاں
کیا اس طرح منصبی فرض ادا
شما نہ رہی نام کو
ہوئے ان کے مجھ سے آشکار
بھی سراج کو تیرنی انگلیاں
نہ انسان الیبت تشنہ آیا نظر
درخت پر پڑے آکر کبھی پیش پا
کبھی نہ کہہ رہے زبان دکن
کبھی کہو احباب دہن ڈالکر
کبھی سنو کیا آپ نے ماہ کو
غرض آج عجاز کیا ہوں بیا

کروں نعت شاہ مدینہ رقم
رقم رشک یا قوت مضمحل کرو
کہیں سنکے روح الایں کفریں
محمد ہیں سالار دارین کے
فرستادہ خسرو و خرواں
کہ بول اٹھے روح الایں مر جبا
شکا لا حذائی سے اصنام
کہ مشکل ہے جبکہ بیان و شمار
ہوئے آب شیش کے چشمہ رواں
نہ پیاسا کیسکار جاؤں نہ فرشتا
گو اہی نبوت کی دی بر ملاں کی
ہوئے آپ سے بر ملا ہم سخن کی
کیا چاہ شور بہ رشک شک
دیادارغ کفار گمراہ کو
زبان قلم میں یہ قدرت کہاں

بشر کیا کہے آپ کی شان میں
خدا خود ہے وصاف قرآن میں

تمہید

یاد رکھو کہ عقائد دین یا غور و فکر کے ساتھ جانے جاتے ہیں یا ریاضت سے پس جو لوگ غور و فکر سے جانتے ہیں اگر وہ نبی کی متابعت کرتے ہیں پہلے جانتے ہیں اور جو نبی کی اتباع نہیں کرتے وہ مشائخین ہیں۔ اسی وجہ سے جو نبی کے تابع ہیں انہیں صوفیہ کہتے ہیں ورنہ اشراقیہ کہتے ہیں۔ نبی علیہ السلام کی وفات تک تمام مسلمان ایک ہی عقیدے اور سرایت پر تھے۔ مگر جو لوگ ظاہر میں مسلمان اور باطن میں منافق تھے وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ حیات میں بھی مکر و فریب کرتے تھے۔ اور ان کا وہ فساد ہر وقت سوا الارض کرنے سے حرکات و سکنات رسالتیاب پر ظاہر ہوتا تھا۔ وہ ظلالِ نبوت کے مرض کی حالت میں اور ان کی وفات کے بعد صحابہ میں رائج ہوئے۔ انہ فلاسفہ کے نقطہ سے حکمائے مشائخین یا اشراقین مراد ہوتے ہیں جو رومی و ابن عربی۔ فلاسفہ اسلام جیسے یعقوب بن حسین کندی جہین بن اسحاق۔ یحییٰ بن خوی۔ ابو فرج مفسر ابو سلیمان سنجر۔ ابوسلیمان مقدسی۔ ابی بکر ثابت بن قزہ۔ ابی تمام یوسف بن محمد نیشاپوری۔ ابو زہر احمد بن سہیل۔ علی۔ ابو حارث حسن بن سہیل قنی۔ احمد بن طیب سرخسی۔ طلحہ بن محمد غنی۔ ابو اسحاق احمد بن محمد۔ عیسیٰ بن علی دزیر ابوقلی بن احمد سکبہ۔ ابو زکریا یحییٰ بن عدی ضمیری۔ ابو الحسن داری۔ ابو نصر محمد بن محمد بن قزہ۔ قاضی ابوالعلی بن حسین بن عبدالمعین سینا وغیرہ۔ اسطو کے طریقے پر اسکے سامنے مذہب میں جلتے ہیں اور حکماء قدیم کے ہی متقدمین جن میں سے بعض کے یہ نام ہیں۔ فیثاغورس۔ سقراط۔ اراطون۔ بقراط دی مقراطیس۔ انکا علم چار چیزوں میں منحصر ہے طبی۔ مدنی۔ ریاضی۔ الہی تھوریسی ہاؤن میں حکمائے اسلام فلاسفہ علیحدہ بھی ہوئے ہیں جس طرح مسلمانوں نے یونانی سے ترجمہ کر کے ان علوم کو اپنے ہاں پھیلا دیا۔

ہاوی تھے۔ عرض ان اختلافات سے معاملہ اہل اسلام کا قاتم کرنا مخاضہ ادیکھ
 ل و عقائد میں کوئی اختلاف مسوقت تک نہ تھا۔ یہ اختلاف واقع ہوا وہ
 کے آخر زمانہ میں ہوا۔ اور پھر وقتاً فوقتاً اہل اسلام میں اصول و عقائد کا اختلاف
 نکلا۔ یہاں تک کہ اس باب میں تہذیب کے جتنے اصول یہ آٹھ فرقے میں
 شیعہ۔ خوارج۔ مرجیہ۔ مجاریہ۔ سبہ اور اہل سنت و جماعت۔

تر فرقے جو مشہور ہیں ان میں بھی فرقے مثل شاخوں کے ظاہر ہوئے ہیں۔
 جس فرقے کا کام کر گیا اس پر پائے گا۔ بڑا اختلاف اہل سنت کا باہم فرقہ
 ہو۔ اور تھوڑا سا اختلاف ہے۔ فقہی میں چار مذہب ہو گئے۔ حنفی۔ مالکی۔
 حنبلی۔ شافعی۔ میں گروہ ہو گئے۔ اشعری۔ ماتریدی۔ حنبلی۔ مالکی اور شافعی
 کے تابع ہیں۔ اسوجہ سے انکو اشعریہ کہتے ہیں۔ اور حنفی لوگ
 کے قول کے تابع ہیں اس سبب سے انکو ماتریدی کہتے ہیں
 حنبلی کے مولد حنبلی کہلاتے ہیں۔ اعتقاد میں خلافت پیدا ہو جانے کی
 میں اشعریہ و ماتریدی و حنبلی فرقوں میں باہم کبیفہ رہنمائی و متا فرقہ
 ہے۔ پھر اعتراض کرتا تھا لیکن ان کا جواب دینا پشیمانی کی
 سے حکمائے یونان کے اقوال بھی دین اسلام کی
 وں میں مل گئے۔ اور علمائے مذہب کی وہ اصطلاحیں جو دہریوں کے مقابلے اور معارضی
 بات میں بولنی ضروری تھیں علمائے اسلام کے کلام میں وارد ہونے لگیں۔ اور
 کے کلام کا طریق فلاسفہ کے طریق سے مخلط ہو گیا۔ اور آخر کو ہمیں اسی فلسفہ کے
 اصول کو ذکر کے ذریعہ شہادت کو باطل کیا۔ اور تجویزی باطل کیا اور وہ سارے
 شیعہ صوفیہ اسی طرح تھے۔ جو کہ یورپ کے اپنے ان شائع کئے فرقہ اتنا ہے کہ مسلمان اصطلاحان علوم
 میں پیشوا سمجھے تھے۔ یورپ علمائے ان کے نام و حکیم بن رشد کو ان علوم میں اپنا مادی اور مرشد
 مانتے تھے۔ پان سو برس تک یہی فلسفہ یورپ کی درس گاہوں میں جاری رہا۔ جب یورپ کے تقلید کی زنجیریں اپنے
 اٹکواں کیا اور حقیقات کا شوق پیدا ہوا تو انہوں نے علوم کی غلطی یا انکی عدم تکمیل اپنے کھلتی گئی "سنہ

مباحثہ: باب ایک جگہ جمع ہو کر ایک مستقل علم بن گیا۔ اور اس سے علم عام
نام پایا۔ اس قسم کے متعلق دو وجہیں مشہور ہیں۔

(۱) چونکہ اس فن کا اہم مسئلہ جہیں کلام کیا گیا اور اسکی وجہ سے بہت کچھ
جدال واقع ہوا وہ کلام الہی (قرآن) کا مسئلہ ہے۔ معتزلہ علانیہ کہتے تھے کہ کلام
مخلوق و محدث ہے اور اہل تشن اسکو غیر مخلوق و قدیم مانتے ہیں۔ معتزلہ کی طرف سے
اہل سنت پر سخت آفت رہی۔ پس ایک جزو علم کے نام سے سارے اجزاء کا نام
علم کلام مقرر ہو گیا۔

(۲) یا جس طرح فلاسفہ نے اپنے فنون فلسفہ میں سے ایک فن کا نام منطق رکھا
اسی طرح متکلمین نے اپنے علوم شرعیہ میں سے ایک علم کا نام کلام قرار دیا جس میں خلق و
کلام دونوں متبادلات ہیں کیونکہ جس طرح منطق سے علوم فہم میں عقل و ذرائع اور
دلیل کرنے پر طاقت حاصل ہوتی ہے اور اسکے قواعد و ضوابط سے ہی درعایت سے
رائے انسانی غلطی سے محفوظ رہتی ہے اسی طرح تحقیق و ثبوت میں علم کلام
کلام کرنے اور مخالف کو الزام دینے پر قدرت حاصل ہو جو اس میں عقل کی اصلاح
فکر کی تصحیح و دلائل اصول و عقائد میں علم کلام کا بھی مقصد و مصلیٰ ہے۔ پس علم کلام
کی تعریف موضوع فائدہ اور نتیجہ تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔

علم کلام ایسا علم ہے جسکے سبب سے عقائد دین میں محض صحت و غلطی اور علیہ وسلم کو
کے ساتھ ثابت کرنے اور انہر سے اعتراض اٹھا دینے کی قدرت حاصل ہو جائے
یہ اسقدر اسکی تعریف ہے۔ اور اسکے موضوع میں متقدمین و متاخرین کا اختلاف
مقدمین کہتے ہیں کہ علم کلام کا موضوع اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات ہیں۔ اور بعض
متقدمین نے کہا ہے کہ اسکا موضوع موجود مطلق ہے جو کسی چیز کے ساتھ مفید نہیں
ہوتا۔ اور متاخرین کے نزدیک اسکا موضوع معلوم ہے۔ اس حیثیت سے کہ اس سے
متعلق ہوتا ہے ثابت کرنا عقائد دین میں علیہ وسلم کا خواہ وہ تعلق قریب ہو یا بعید
وہ اسکی یہ ہے کہ مسائل اس علم کے یا دین کے عقائد ہیں جیسے صالح عالم کے لئے وصفا

یہ قدامت کا ثابت کرنا۔ یا ایسے قصے ہیں کہ ان پر یہ عقائد موقوف ہوتے ہیں جیسے
 اُسے لایجوتے سے اجسام کا بننا اور خلا کا جائز ہونا۔ اور حال کا منفی ہونا اور موجود
 متمیز نہ ہونا جنکی احتیاج سوا اسکے ثبوت میں ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی صفات کا متعدد
 وجود فی ذات ہونا۔ اس علم کا فائدہ اور غرض یہ چیزیں ہیں۔

(۱) تقلید کے گڑھے سے ترقی کر کے اوج یقین پر چڑھ جانا۔ (ب) مسترشدین کو ارشاد
 یا حجت بیان کر کے (ج) ساعذین کو الزام دینا ان پر حجت قائم کر کے (د) قواعد دین
 حفاظت کرنا کہ معانین ان پر شبہات نہ کر سکیں۔ (۵)۔ دوسرے علوم شرعی کو
 اس سے بنانا۔ کیونکہ سارے علوم شرعی کی یہی جڑ ہے۔ اسی سے سب نکلتے ہیں۔
 ورنہ جب تک صانع عالم کا وجود جو قادر اور تکلیف دینے والا اور رسولوں کا بھیج دینا
 کتابوں کا نازل کرنے والا ہے ثابت نہ ہو جائیگا علم تفسیر فقہ۔ اصول فقہ کیسے
 تصور ہو سکتے ہیں۔ یہ تمام علوم اسی علم پر موقوف ہیں۔ مگر احیاء العلوم میں امام غزالی
 نے کیا خوب کہا ہے کہ علمائے مشککین کی غرض علم کلام سے یہ نہیں ہے کہ اپنے
 مالک کی تصحیح اس سے کریں انکے عقائد کا ماخذ وہی چراغ نبوت ہے۔ علم کلام قوم
 انانین کے الزام دینے کے لئے ہے۔ اور نتیجہ ان تمام باتوں کا سعادت دارین کو
 پہنچانا ہے۔ جب کتب کلام میں ایسے مسائل مذکور ہوں جن پر عقائد کا ثبوت موقوف
 ہو۔ اور عقائد پر سے شبہات کا دفع کرنا ان سے مقصود نہ ہو تو انکو ایسا سمجھنا چاہئے
 ہمارے کثرت فائدہ کے لئے اور علوم کے مسائل کو اسمیں ملا دیا ہے۔ علم کلام کو
 اسی اور علم شرعی سے مدد نہیں پہنچ سکتی۔ بلکہ وہی اور علوم کو مدد پہنچاتا ہے
 بلکہ وہ تمام علوم شرعی کا علی الاطلاق رئیس ہے۔

علم الہی اور علم کلام میں یہ فرق ہے کہ علم کلام میں بحث قانون اسلام کے
 وفق ہوتی ہے۔ اور علم الہی میں بحث قانون عقل کے مطابق ہوتی ہے علم کلام
 اصلی بنا مشککین نے کتاب و سنت کے موافق قائم کی ہے جس میں دلائل عقلی کا
 مدخل نہیں۔ جیسے ایمان بالقدر اور اسمائے حسنہ اور صفات علیا اور عذاب قبر

اور رویت خدا بتوائے اور عصمت کو بنیاد وغیرہ۔ اور جب قدر و لائل عقلی مشکلمیں
اس میں ملا دئے ہیں جیسے مقولات عشر اور مباحث امور عامہ یہ سب انکی حرکت
ہے یہ چیزیں کتاب و سنت سے علاقہ نہیں رکھتیں۔ اور نہ یہ کسی معانی کی طرف
منسوب ہو سکتی ہیں۔

اس تہذیب کے بعد ناظرین کی خدمت میں اصل مدعا عرض کرتا ہوں کہ عقائد
کے بیان میں ایک چھوٹا سا رسالہ عقائد نسفی کے نام سے مشہور ہے۔ مینے اس
رسالہ کی ایک مفصل شرح اردو میں لکھ کر اسکا نام نجم العقائد رکھا ہے اور اسکا ایک
خلاصہ بھی کیا ہے جو تہذیب العقائد کے نام سے موسوم ہے۔ چونکہ تہذیب العقائد
مختصر بہت ہے اور نجم العقائد نہایت مطول ہے اسلئے نجم العقائد سے یہ متوسط
شرح انتخاب کرتا ہوں۔ مشہور یہ ہے کہ یہ منن ابو حفص عمر بن محمد بن احمد بن اعیل
بن محمد بن نعمان نسفی الملقب بن نجم الدین کی تالیف ہے جو ۶۷۱ھ ہجری میں شہر نسف
نامک ماوراء النہر میں پیدا ہوئے اور ۷۳۵ھ ہجری میں وفات پائی۔ شہر ختیم
اہل عرب معرب کر کے نسف کہا کرتے ہیں۔ علی قاریؒ نے طبقات میں لکھا ہے کہ
امام نجم الدین جن وائس کو تعلیم دیا کرتے تھے اسلئے انہیں مفتی الثقلین کہتے ہیں لیکن
شرح موابہب مولفہ زر قانی کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس منن کو امام نجم
کی طرف منسوب کرنا غلطی ہے دراصل اسکے مصنف ابو الفضل محمد بن محمد بن محمد
ہیں جنکا عرف برمان الحنفی ہیں۔ علم کلام وغیرہ میں انکی بہت سی تصنیفیں ہیں۔ اور
امام نجم الدین سے بہت بعد گذرے ہیں۔ چنانچہ انکی وفات کا ۸۳۵ھ ہجری ہے اور
یہ دونوں علمائے نسف امام ابو حنیفہ نعمان بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مقلد ہیں
قال اہل الحق۔ اہل حق سے مراد مشکلمیں ہیں جو قرآن اور حدیث اور اجماع کے ساتھ
حجت پکڑتے ہیں۔ حقائق الامشیاء ثابتہ۔ یعنی مشکلمیں کا قول ہے کہ ہر موجود شے
ماہیت خارج میں ثابت ہے۔ مثلاً جو چیزیں کہ ہمیں دکھ لائی دیتی ہیں جیسا کہ انسان و
شجر وغیرہ واقع میں موجود ہیں محض وہم و خیال نہیں ہیں۔ اور یہ بھی نہیں ہے کہ جس

تو سرے خندہ کہ اپنے عنڈے یعنی خیال کے تابع ہیں۔ ہر شے کو کہتے ہیں کہ جو کچھ ہم اسکو خیال کر لیں وہ وہی ہے۔

تیسرے لاادریہ۔ وہ کہتے ہیں کہ ہر کوئی چیز معلوم نہیں ہے۔ اور ہر کوئی چیز کا علم نہیں ہے۔ اور یہ لوگ ہر چیز کی حقیقت پر شک لاتے ہیں یعنی فی الحقیقت ہے یا نہیں۔ یہاں تک کہ اپنے شک پر شک لانے لگتے ہیں۔ حکماء سو فطانیہ عالم خارجی اور عالم ذہنی دونوں کے منکر ہیں نہیں معلوم ان حکماء کو فہم معمولی کی نسبت کیوں نہیں پسند آئی۔ حالانکہ فہم معمولی عجیب نعمت جناب باری نے عطا فرمائی ہے کہ جسکے ذریعے سے بغیر فلسفی ہوئے عموماً صحیح و باطل کی تیز حاصل رہتی ہے۔ ان فلاسفہ اور جاہل کے درمیان فرق حامل ہے۔ ان فلاسفہ کی سمجھ کے مطابق جتنے عجائب و غرائب عالم میں نظر آتے ہیں وہ سب محض اوام ہیں۔ اور صرف خیالی وجود رکھتے ہیں

اور جاہل بچارہ جس نے کچھ محنت تحصیل علم فلاسفہ کے متعلق نہیں کی ہے وہ اطمینان سے یقین کر رہا ہے کہ جو کچھ محسوس ہوتا ہے اُسے وجود مستقل لازم ہے یعنی اگر کوئی ہے یا نہ ہے۔ اور کوئی اعتقاد رکھے یا نہ رکھے۔ ستارے۔ آفتاب۔ قمر۔ زمین۔ پہاڑ۔ جنگل۔

دوریا وغیرہ کسی کے فرض و اعتقاد کے محتاج نہیں ہیں۔ اور جو کچھ انکی نسبت علم حاصل ہوا ہے وہ صحیح ہے۔ اگر ان حکماء منکرین کے مذہب کی حقیقت جاہل کو سمجھائی جائے تو وہ یہ خیال کرے گا۔ کہ سوچتے سوچتے اور پڑھتے پڑھتے حکماء بلاشبہ

مجنون صفت ہو جاتے ہیں۔ آخر کار نہر یاں کوئی اختیار کرتے ہیں۔ ایسے علم سے جہالت نہر اور درجہ بہتر ہے۔ یقیناً یہ اچھا معلوم ہوتا ہے کہ تارے تارے ہی رہیں نہ کہ

۱۔ فہم معمولی کی تعریف یورپ کے حکماء نے کیا ہے کہ فہم معمولی وہ شعور طبعی ہے جسکے وسیلے مختلف انسان میں تیز کو پہونچ کر کسی امر کی نسبت متفق الراء ہوتے ہیں اور وہ امر کسی امر سابق سے

مستوج کی طرح مستخرج نہیں ہوتا۔ یعنی خود اصول ابتدائیہ سے ہوتا ہے۔ ڈاکٹر طاس ریڈ نے فہم معمولی کی یہ تعریف لکھی ہے کہ فہم معمولی سے حق و باطل کی ایسی تیز مراد ہے جو تمام افراد انسان کو تفویض

ہوئی ہے اور جسکے ذریعے سے افراد انسان آپس میں گفتگو کرتے ہیں یا کاروبار کو انجام دیتے ہیں اور اپنی افعال کی نسبت جو ادب ہی کرتے ہیں ۱۱ منہ

خیالات بنائیں اور ہمارے عقائد کے تابع ہو جائیں۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ عقل فلسفی پر فہم جاہل کو آخر کار غلبہ ہوتا ہے۔ اس لیے کہ حضرات فلسفی چاروں چار فہم جاہل کے قبضے میں آ رہی جاتے ہیں۔ یعنی حکما جب قدر معرکہ آرائیاں فہم معمولی کے ساتھ سلاح عقل کے ذریعے سے چاہیں کریں۔ مگر بالآخر حقوق فہم معمولی پر لحاظ کر کے پشیمان صورت اطاعت فہم معمولی کی کرنے لگتے ہیں۔ مختصر یہ کہ جو کچھ عوام عالم مادی کی نسبت سمجھتے ہیں۔ آخر کار حضرات فلاسفی بھی وہی حقایق اشیا کی نسبت سمجھنے لگتے ہیں اور بے اختیار ثبوت فہم معمولی کے مقرر ہو جاتے ہیں۔ مثلاً اگر سوفسطائی جو تمام حقایق اشیا کو خیالی سمجھتا ہے۔ بازار میں ٹہلنے نکلے تو گھر میں جو کچھ حقایق اشیا کو سمجھ کر سیر کے لئے نکلا ہو۔ ٹک پر گاڑی دیکھ کر دیساہی گاڑی سے احتراز کرے گا جیسا کہ کوئی جاہل عوام مزاج فہم معمولی کا معتقد ایسے موقع میں احتراز کو واجب سمجھ جائے گا۔ اس حالت میں دلائل عقلیہ کے حکم کی تمثیل حضرات سوفسطائی نہ کر سکیں گے۔ اور گاڑی کو خیال جو نہ سمجھیں گے۔ واسطہ العلم شکمیں کے خوف میں علم کا اظہار عقیدہ جازم اور یقین پر ہو کر رہا ہے۔ اس وجہ سے کہ علم کلام میں ان عقائد سے بحث کی جاتی ہے جو دین اسلام کی اصولی باتوں سے متعلق ہوتی ہیں اور جن پر شرع اور اثبات شرع کا دار و مدار ہوتا ہے۔ اور جو باتیں ایسی ہوتی ہیں انکا یقین کامل ہوتا ہے۔ اطول میں تشبیہ کی بحث میں لکھا ہے کہ علم لغت میں ہی یقین کے معنی میں کیونکہ یہ لفظ افعال قلوب سے ہے۔

علم کی تعریف علمائے ماتریدیہ کے نزدیک عمدہ اور مختار اس طرح ہے کہ وہ ایک ایسا وصف ہے جسکے ساتھ قائم ہوتا ہے اُس موصوف پر سبب اس صفت کے مذکور نظر ہو جانا ہے۔ اور مذکور سے مراد وہ شے ہے جو کاذر زبان یا دل کے ساتھ ہو سکے۔ اس صورت میں تمام مفہومات داخل تعریف رہیں گے خواہ وہ بالفعل ذہن میں موجود ہوں یا نہ ہوں۔ مذکور یہاں شے کا مراد فہم ہے۔ اور حیوانات مطلق کے صفات اس تعریف سے بھی سمجھنے کے لائق ہیں۔ اگرچہ لہجہ ان کے انسان کو حالات معلوم ہو جائیں

مگر ان صفات سے اپنے موضوع کو کوئی فائدہ کشف و علم کے قبیل سے حاصل نہیں ہوتا۔ انسان کے بھی کل صفات نفسانی جیسے شجاعت، سخاوت، اور غیر نفسانی جیسے سیاہی و سفیدی وغیرہ نکل گئے کیونکہ ان سے اظہار و کشف کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور تعریف علم میں ظہور سے مراد انتہا درجے کا ظہور ہے۔ اور اس صورت میں تقلید اور جہل مرکب اور ظن اور شک اور وہم سب نکل جاتے ہیں۔ کیونکہ انہیں پورا انکشاف نہیں اور یہ تعریف مطلق علم کی ہے جس میں حصولی اور ضروری اور قدیم اور حادث اور تصور اور تصدیق اور علم احساسی اور علم عقلی اور ضروری اور کنتسابی اور تفصیلی اور اجمالی اور فعلی اور انفعالی سب اقسام داخل ہیں۔ علم قدیم صفات الہی میں سے ایک صفت ہے اور وہ خداوند کریم کی ذات پاک سے مخصوص ہے۔ اور علم حادث مخلوق کا علم ہے۔

المخلوق ثلاثة: الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل۔ یعنی یقین کے وسائل حصہ واحد کی رو سے ظاہر میں تین ہیں۔ اول سبب حواس سلیم ہے۔ دوسرا سبب سچی خبر۔ تیسرا خبر عقل ہے۔ اور یہ اسباب معلوم مخلوق کے لئے ہیں خواہ وہ فرشتے ہوں یا انسان یا جن۔ اور اللہ تعالیٰ کا علم لذاتہ ہے یعنی اُسکے واسطے کوئی سبب نہیں ہے۔ اہل سنت و جماعت کا قول ہے کہ حس ایک عرض ہے جسکو بقا نہیں۔ لہذا لہجہ پیدا ہوتا ہے۔ اور محسوس و معلوم میں یہ فرق ہے کہ محسوس وہ ہے جسکی طریق اشارہ کیا جاتا ہے اور اُسکے لئے جہت ثابت ہے۔ اور محسوس کی طرف نہ اشارہ ہو سکتا ہے۔ چہل مرکب اصطلاح میں اُس یقین کامل سے مراد ہے جو واقع کے خلاف ہو۔ خواہ وہ جہل مرکب کسی کی دجہ سے طبیعت میں جگلیا ہو۔ اور ایسے اعتقاد و یقین کو جہل مرکب سنے کہتے ہیں کہ یہاں وہ جہل ہوتا ہے۔ ایک توبہ کہ شے کی جو حالت اصلی ہے اُسکے خلاف جانتا ہے اور حقیقت نہ تھی۔ شے واقف نہیں ہوتا۔ دوسرا سبب کہ اہل یقین ہوتا ہے کہ جہل علم اُس شے کا حاصل ہے وہ صحیح ہے اور اس شے کی حالت اصلی اور موقوف ہو جانتا ہے۔ نفس الامر کے خلاف جانتا ہے ایک جہل ہے۔ اور پھر اس بات کا یقین کہ واقع کے مطابق جانتا ہے۔ دوسرا جہل ہے۔ اور جہل مرکب علم کی ضد ہے ۱۱ منہ

اور مذہ کسی جہت میں ہے مصنف نے اپنے قول میں سلامتی جو اس کی قید اس لئے لگا ہے کہ بعض موقوفہ حشر غلطی بھی کرتی ہے۔ چنانچہ احوال یعنی ڈھیرا ایک کو دو دیکھتا وہ اسکی یہ ہے کسی سبب سے اس مجمع اعصاب میں جسمیں قوت بصیر موجود ہے خم واقع ہوتا ہے جس سے اسکی فضائیں ٹیڑھا پن آجاتا ہے اور ایک خائے کے عوض گویا دو خائے ہو جاتے ہیں تو احوالیت عارض ہوتی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں نور میں تفرقہ واقع ہونیکے سبب مڑی میں اشیائیت متحقق ہوتی ہے اور ہر آنکھ کا فعل علیحدہ ثابت ہوتا ہے اور بعض اسباب سے ذائقہ بالکل بگڑ جاتا ہے کہ مزہ معلوم نہیں ہوتا اور اسکا سبب یہ ہے کہ زبان کی سطح پر جو ذی حشر پٹھا پچھرا ہے اس میں رطوبت و فطریہ جمع ہو جاتی ہے۔ اس سے قوت ذائقہ کے نفوذ کے رستے بند ہو جاتے ہیں۔ اور کبھی ذائقے میں تغیر آجاتا ہے کہ یا تو جتنی قسم کے مزے ہیں انہیں سے کوئی مزہ محسوس ہوتا ہے۔ بدوں اسبات کے کہ کسی چیز کو چکھیں۔ یا ایسا ہوتا ہے کہ جب کسی چیز کو چکھیں تو اس چیز کے مزے کے خلاف اور مزہ محسوس ہوتا ہے۔ مثلاً صفراوی مزاج والے کو شیرین چیز کڑوی محسوس ہوتی ہے اور جبکہ مزاج پر سودا یا بلغم ترش غالب ہے اسکو شیرین چیز ترش محسوس ہوتی ہے۔ اور جبکہ مزاج پر خون یا بلغم شیرین غالب ہے اسکو ہر قسم کا مزہ شیریں محسوس ہوتا ہے اور بعض حالتوں میں قوت لمس جاتی رہتی اور جسم مردہ صفت ہو جاتا ہے عموماً عارضہ خدر میں قوت لمس نازل یا کم ہو جاتی ہے اور کبھی زبان کی حس لمس میں فتور پڑ جاتا ہے تو سردی و گرمی میں امتیاز نہیں ہو سکتا۔ قوت ششم میں بھی فساد اگر طبعی راہ سے پھر جاتی ہے۔ اس طرح کہ یا تو سب کی بو کو ایک مزاج پر محسوس کرے مثلاً مزاج پر خلط گرم غالب آجانے سے سیاہ مزاج یا بالچتر کی بو محسوس ہوتی ہے اور خلط سوداوی کے غلبے سے بو ترش محسوس ہوتی ہے۔ یا مختلف الکلیفہ مواد کے جمع ہو جانے سے ایک قسم کی بو سے مختلف بوئیں محسوس ہوتی ہیں یا متعفن مادے کے آجانے سے فقط خوشبودار چیزوں کو قوت ششم محسوس کرے یا مادہ طبعی و موعی یا بلغمی جمع ہو جانیکے سبب سے

صرف بدادہ و درجہ میں محسوس ہوں۔ اور جو پٹھا کان کے سوراخ میں بچھا ہوا ہے اور قوت سمع اُس میں موجود ہے کسی حد درجہ سے لٹ جاتا ہے یا سُر ان کی وجہ سے صفرا و مرغ کی طرح چڑھ آتا ہے یا خلط خام غلیظ اُس میں جمع ہو جاتا ہے تو روح نفسانی نفوذ نہیں کر سکتی پانی اور حُر زائل ہو کر سماعت میں نقصان آ جاتا ہے اور کبھی سماعت کے آلے میں نقصان آ جانے کی وجہ سے ٹہلی اور دُور کی آوازیں سننے میں نہیں آتیں۔ اور کبھی ہوا یا بخارات باطنی کی حرکت کی وجہ سے خود بخود جھوٹی آواز کان میں آتی رہتی ہیں۔ اور یہ جھوٹی آوازیں بہت تیز اور بار بار یک بھی ہوتی ہیں۔ اور بہت نرم اور بڑی بھی۔

فالحق اس خمس۔ یعنی دریافت کرنے کی قوتیں پانچ ہیں۔ سمع۔ بصر۔ شہ۔ ذوق اور لمس۔ جبکہ تفصیلی بیان آگے آتا ہے۔ اور قوتِ مدر کہ ظاہر یہ ان پانچوں کے لئے بڑی اہمیت کے ہے۔ اور بعض حکماء کے نزدیک حواس ظاہر یہ آٹھ ہیں۔ حواسِ باطنی سے تجاوز کر جاتے ہیں۔ وہ قوتِ لمس کی چار قسمیں بتاتے ہیں۔ ایک وہ جس سے گرم و سرد دریافت ہوتا ہے۔ دوسری وہ جس سے تر و خشک دریافت ہوتا ہے۔ تیسری وہ جس سے سخت و نرم دریافت ہوتا ہے۔ چوتھی وہ جس سے چکنا اور کھردرا محسوس ہوتا ہے۔ اور بعض نے قوتِ لمس کی ایک اور قسم بڑائی بتائی ہے اور وہ وہ ہے جس سے ہلکے اور بھاری کو دریافت کرتے ہیں۔ اس لئے ان کے نزدیک مدر کہ ظاہر یہ نو (۱۰) ہیں۔ مگر میری رائے میں افزائش کی وجہ صحیح نہیں ہے گو اقسامِ لمس سے کھوا نکار نہیں ہے مگر انکو قوتِ مدر کہ ظاہر یہ الگ الگ تصور کرنا ایسا ہی ہے جیسے کہ ہم اقسامِ ذائقہ کو انواعِ قوتِ مدر کہ ظاہر یہ الگ الگ تصور کریں۔ قوتِ ظاہر یہ میں تیز کرنے کے اعتبار سے فعل کی صلاحیت نہیں۔ اس قسم کی صلاحیت بعض قوائے باطنیہ کو ہے۔ مثلاً قوتِ مجرہ قوائے ظاہر یہ کا کام صرف اس قدر ہے کہ قوائے باطنیہ کے فعل کا ذریعہ ہو کریں۔ مصنف رحمہ نے جو اس خمسِ باطنیہ کو کہ جس مشترک۔ جس خیال۔ جس متصرف جس وہم جس حافظہ

چھوڑ دیا ہے۔ کیونکہ حواس باطنی کے وجود کے دلائل علمائے اصول اسلامیہ کے نزدیک کامل نہیں۔

السمع۔ ایک قوت کانوں سے سننے کی یہ قوت کان کے ایک ایسے پٹھے میں موجود ہے جو کان کے سوراخ کے اندر بچھا ہوا ہے۔ یہ پٹھا نہایت ذکی الحس ہے یہاں تک کہ ہوا کے خفیف تنوع کو بھی محسوس کر لیتا ہے۔ خود ہوا کی یہ کیفیت ہے کہ تھوڑی سی حرکت میں پانی کی طرح ہل چل میں پڑ جاتی ہے۔ بلکہ ہوا پانی سے بھی زیادہ رقیق و سیال ہے۔ اور اسی حساب ہے یہ پٹھا بھی نہایت ذکی الحس ہے۔ اگر اس قدر ذکی الحس نہ ہوتا تو انسان کرہ ہوا میں رہ کر اپنی قوت سمع سے کوئی فائدہ نہ اٹھا سکتا اگر ہوا متحرک ہو کر پردہ گوش پر جا کر نہ لگے تو آواز کی کیفیت پیدا نہ ہو۔ مثلاً ایک بڑی سی ٹیٹے کے ایک طرف کو کوئی آدمی اپنے منہ سے لگاے اور دوسرا آدمی اسی ٹیٹے کی دوسری طرف کو اپنے کان کے سوراخ سے ملائے اور پہلا شخص دوسرے شخص سے بات کرے تو آواز لوگ جو دواں ہونگے اسکی بات نہ سن سکیں گے۔ کیونکہ ہوا کا تنوع اُن تک نہیں پہنچ سکتا۔ اور حیرت یہ ہے کہ اگر چند جسم باعث آواز ہوتے ہیں تو ہر جسم کی تحریک ہوائی ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہو جاتی۔ اگر کوئی بھی جاتی ہے تو بہت ہی کم۔ مثلاً اگر دو آدمی بولیں تو دونوں کی بولی سمجھ میں آ سکتی ہے ایسا نہیں ہوتا کہ دونوں کی بولی بلکہ ایک نئی طرح کی آواز بلکہ معنی مسموغ ہو۔ اور نیز موقع اشتیاء میں صرف آواز کو دخل نہیں بلکہ تجربے کے ذریعہ ہم دریافت کر سکتے ہیں کہ یہ آواز خاص کو ٹھٹھے پر سے آتی ہے یا تلے سے اور کونسی جانب سے آتی ہے اور اپنی طرف سے آتی ہے یا بائیں طرف سے۔ اور یہ آواز خاص گھوڑے کی ہے یا شکاری ہے۔ توپ کے دم ہونی کی ہے ڈھول کی ہے یا کسی اور شے کی ہے۔ کیونکہ مثلاً گاؤں کی آواز کو براے خود کوئی مناسبت سڑک سے ایسی نہیں ہے جسکا علم انسان کو تجربے کے بغیر حاصل ہے۔ فلما سرفہ کے نزدیک آواز کی ماہیت میں اختلاف ہے بعض نے کہا ہے کہ آواز کا سبب تنوع ہوا ہے۔ اور بعض کی رائے یہ ہے کہ ہوا کا قزع و جھکانا

اور قلع (ادھیڑنا) مگر پہلا سبب قریب ہے۔ اور دوسرا سبب بعید۔ لیکن شک میں کہتے ہیں کہ اسکی ماہیت بدیہی ہے۔ تعریف کی محتاج نہیں۔ اور قلع اور قرقع اور قلع کے بھی خلاف ہے۔ چنانچہ دیکھو یہ کسی نہ کسی طرح محسوس بھی ہو سکتے ہیں۔ آواز محسوس نہیں ہو سکتی۔ بعض حکمائے ایشیا اور بعض حکمائے یورپ کا مذہب ہے کہ محسوس ہونے کی نسبت یہ ہے کہ ہوا میں آواز کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے مگر ہماری رائے میں یہ غلط ہے۔ بودا چیر کے ذریعہ سے تو ہوا کا متکلیف ہونا قیاس میں آتا ہے کیونکہ اس سے چھوٹے ٹھوٹے اجزاء نکلا کرتے ہیں۔ مگر ظاہر صرف قلع ہوا کو متکلیف نہیں کرتا۔ اگر متکلیف کرتا ہے تو اسی قدر کہ پہلے ہوا کو سکون حاصل رہتا ہے اور اسکے بعد ہوا میں حرکت پیدا ہو کر تھوڑا بالا ہو جاتی ہے۔ اگر ہوا کو متکلیف بہ قلع یا ظالم ہونا کہا جائے تو اس سے یہ معنی پیدا ہو کہ ہوا میں آواز کی کیفیت پیدا نہیں ہوتی۔ بلکہ اسکی کیفیت کسی اور وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ قلع کا کام تو صرف اسی قدر ہے کہ کان کے اُس ذکی الحس پٹھے پر قلع کر دی اس قلع کی وجہ سے آلہ سمع میں بہ صلاحیت خاص آواز کی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ پس آواز سے مراد ہوا کے قلع کا کان کے پٹھے پر قلع کرنا اور اس پٹھے میں آواز کی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ اگر کسی مکان میں ارگن باجا چھوڑ دیا جائے۔ اور وہاں کوئی شخص نہ رہے۔ تو ہوا میں قلع پیدا ہو گا۔ مگر آواز کی کیفیت کو وجود نہ ہو گا اسوجہ سے کہ جس چیز میں آواز پیدا ہونے کی صلاحیت حاصل رہتی ہے اسے بالفعل وہاں پر وجود نہیں ہے۔ والہ صر۔ دوسری قوت آنکھ سے دیکھنے کی اس قوت کے فعل کو اور قزائے ظاہر کے افعال سے بہت زیادہ وسعت ہے۔ مسٹرین کی رائے جس بصر کی نسبت یہ ہے کہ حس بصر کو حس سمع پر افضلیت ہے۔ مگر حکمائے ایشیا حس سمع کی افضلیت سے معترف ہیں۔ کیونکہ علم و دانش اور معرفت کی ماہیت سمع ہی ہے۔ اسی لئے جو شخص ماورزا دہرا پیدا ہوتا ہے سخن گو نہیں ہوتا اور ناقص رہ جاتا ہے کیونکہ جب تک کہ سخن مسود نہ ہو لفظ میں نہیں آتا پس سمع کا

بصارت ایک قوت کا نام ہے۔ جو کہ دو پٹھوں میں رکھی گئی ہے۔ وہ پٹھے اندر سے خالی ہیں۔ وہ پٹھے باہم ملاقات کر کے ایک جگہ باہم ایک دوسرے کے ساتھ مل کر پھر ہر ایک آنکھ کی طرف ایک ایک پٹھہ رہتے ہیں۔ بعض لوگ ان پٹھوں کی صورت صلیبی بتاتے ہیں لیکن مصنف کو صلیبی صورت غیر صحیح معلوم ہوئی۔ اس وجہ تقاطع کی قدر کو ذکر نہیں کیا۔ تقاطع کا معنی ظاہر ہے۔ کہ ایک دوسرے کو کاٹ ڈالے جیسے یہ صورت ہے۔ x بلکہ ان اعصاب کا باہم تماسات اور ملاقات ہے۔ ملاقات اور تقاطع کے درمیان تفرق ظاہر ہے۔ وہ اعصاب بصارت کے اندر سے خالی ہیں۔ اور ہر ایک پٹھہ دوسرے سے ملاقات کر کے اپنی طرف کی آنکھ کو جا لگتا ہے

قوت بصارت سے روشنیاں اور رنگ اور اشکال اور جمیع اشیاء باصرہ کے مقادیر اور حرکات اور حُسن اور قبح وغیرہ جو کہ بعد استعمال قوت باصرہ کے معلوم ہو جایا کرتے ہیں یہ جمیع اشیاء اسی قوت سے معلوم ہو جاتے ہیں۔

جمیع حواس بمنزلہ آلات کے ہیں۔ اصل بدرک عقل ہے۔ حواسہ شے کو عقل کے سامنے پیش کرتی ہے۔ پھر عقل اس کا ادراک کرتا ہے کیونکہ ادراک جو ہر مجرودہ کا کام ہے۔ بعد ابصار کے اللہ تعالیٰ تمام مبصرات کا علم نفس میں پیدا کر دیتا ہے۔ اس مسئلے کی تشریح جوئے علم میں آجائیگا۔ فانتظر ان دونوں پٹھوں کی باہم ملاقات کرنے کی دو صورتیں ہیں۔ اول وہ صورت جو کہ مصنف کو مقبول ہے۔ وہ صورت ملاقات ہے۔ دوسری صورت صلیبی ہے۔ وہ مصنف کو غیر مقبول ہے۔ بلکہ ہر ایک جانب جو کہ ایک پٹھہ ہے۔ وہ اسی طرف کی آنکھ میں متداخل ہو گیا ہے۔

والشم

یہ ایک وہ ہے جو کہ دماغ کے مقدم حصہ میں رکھی گئی ہے۔ جہاں
 رکھی گئی ہے۔ دو گوشت کے ٹکڑے ہیں جو کہ سرپستان کے ساتھ شاہرت
 اور مناسبت رکھتے ہیں۔ وہ گوشت کے دو ٹکڑے مقدم دماغ میں ہیں
 انہی سے ہر ایک قسم کی بو کا ادراک حاصل ہو جاتا ہے۔ بو کا وصول
 مقدم دماغ کو بواوسط ہو اس کے ہر تہ ابو سے متکشف ہو کہ مقدم دماغ
 کو پہنچتی ہے۔ حال اس کا ادراک ہو جاتا کرتا ہے۔ چونکہ ہوا ایک مختصر
 لطیف ہے جس سے ملاقات کرتی ہے۔ اسی کی عوارض لطیف سے
 متکشف ہو جاتی ہے۔ چنانچہ یہ امر یہی ہے بالذات ظاہر ہے اس کے
 ثبوت کے لئے براہین کی ضرورت نہیں ہے۔ اتنا کہ یہاں کافی ہے کہ
 ادراک بو کا دو چیز پر موقوف ہے۔ ایک یہ کہ حاسہ مذکورہ مؤثر نہ ہو
 ثانی یہ کہ ہوا کیفیت ناک کو پہنچ جائے۔ کیونکہ یہی ناک مقدم دماغ کا راستہ
 ہے۔ لہذا وصول حد مذکور شرط ہے۔ کیونکہ بدول اس کے محال ہے

والذوق

یہ ایک قوت ہے جو کہ زبان کے پٹھے کے اندر ہے۔ اور وہ پٹھے
 زبان پر پھیلا ہوا ہے۔ اس قوت کی وجہ سے ہر ایک چیز کے ذائقہ
 کا ادراک حاصل ہو جاتا کرتا ہے۔ بشرطیکہ لعاب دہن ذائقہ والی
 چیز سے مخلوط ہو جائے۔ اور زبان کے پٹھے سے حاکر ملاقات کرے
 اگر ذائقہ دار شے لعاب دہن سے مخلوط ہو جائے۔ مگر محل قوت ذائقہ
 سے علیحدہ اور دور واقع ہو دے۔ اس صورت میں ہرگز ذائقہ کا

علم حاصل نہ ہوگا۔

واللهمس

یہ وہ قوت ہے جس کے ذریعے سے حرارت اور برودت اور رطوبت اور یبوست کا اور اک حاصل ہوتا ہے۔ گرمی سردی خشکی اور ترسی کا علم اس حاسے کے ذریعے سے حاصل ہو جایا کرتا ہے۔ امور اربعہ مذکورہ کا علم قوت باصرہ ذائقہ شامہ وغیرہ سے نہیں معلوم ہو سکتا بلکہ اس کے واسطے ایک مستقل قوت ایزد تعالیٰ نے عطا فرمائی ہے۔ جو کہ سلسلہ پر پھیلی ہوئی ہے۔ کیفیات اربعہ مذکورہ سابقہ کا بوقت اتصال کے حاصل ہو جاتا ہے۔ اگر گرم چیز بدن کے کسی حصے کے ساتھ مل جائے فوراً اس میں تیز کی گرمی بر علم آجاتا ہے۔ اسی طرح اشیاء کی سردی کا علم اور اسی طرح ترشی اور خشکی کا علم اتصال اور تماسات کے وقت حاصل ہو جاتا ہے۔

وہی حاستہ متہا توقف علی ما وضعت علیہا۔

ہر ایک حاسہ سے اس چیز کا علم اور ادراک حاصل ہوتا ہے جس کے واسطے وہ حاسہ وضع کیا گیا ہے۔

مراد اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان حواس خمسہ کو اشیاء مخصوصہ کے اور اک کے لئے پیدا فرمایا ہے۔

جیسے آواز سمع کے لئے قوت سامع پیدا فرمائی ہے۔ اور ذائقہ معلوم کرنے کے لئے قوت ذائقہ پیدا فرمائی ہے۔ اور قوت شامہ کو کہ معلوم کرنے کے واسطے وضع فرمایا ہے۔ جو ادراک ایک حاسہ سے ہوتا ہے۔ وہ دوسرے حاسہ سے ہرگز معلوم نہیں ہو سکتا۔ ہاں

ایک ضروری مسئلہ ہے۔ وہ یہ ہے۔ کیا یہ جائز ہے۔ کہ ایک حاسہ کا کام دوسرا حاسہ لے سکے۔ اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ حق یہ ہے۔ کہ ایک حاسہ کا اور ایک دوسرا حاسہ لے سکتا ہے۔ اور یہ امر جائز ہے کیونکہ اور اک جو کہ حواس کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔ وہ محض اللہ تعالیٰ کا افاضہ سے پیدا ہوتا ہے۔ حواس کا اس میں کسی قسم کا اثر نہیں ہے پس قوت باصرہ کے متوجہ کرنے سے اصوات کا معلوم ہو جانا بعید نہیں ہے جیونکہ اللہ تعالیٰ ہر طرح قادر ہے۔ پس ایک حاسہ سے دوسرے کے اور اک حاصل ہوتے ہیں۔ اور یہ موجود ہے۔ جیسے منہ کے اندر ڈالنے سے خیمے کا ذائقہ اور حرارت برودت معلوم ہو جاتا ہے (ج) ایک حاسہ سے یہ دونوں اور اک ہرگز نہیں معلوم ہوتے۔ بلکہ ذائقہ کا اور اک قوت ذائقہ اور حرارت برودت قوت لاسہ سے ہے۔ جو کہ تمام بدن میں موجود ہے۔ ایک حاسہ سے دوسرے کے اور اک کا علم حاصل ہونا محال عقلی ہے۔ موجود نہیں ہے۔ معترض کا اعتراض بالکل فضول ہے۔ اس نے قوت لاسہ اور قوت ذائقہ کا امتیاز نہیں کیا۔ و الخیر صادق علی الخیر صادق سے مراد یہ ہے۔ کہ محلی عندہ واقع کے ساتھ مطابق ہو۔ کیونکہ خبر اس کلام کا نام ہے۔ جس کی صفت کے لئے محلی عندہ خارج میں پایا جائے۔ اگر اس محلی عندہ سے وہ مطابق ہو۔ تب تو وہ صادق کہلاتا ہے۔ اگر مطابق نہ ہو۔ تو کاذب کہلاتا ہے۔ صدق اور کذب اس تقدیر پر خبر اور کلام کی صفت ہے۔ کبھی صدق اور کذب کا اطلاق خبر وینا مطابق واقع کے ناعدم مطابق واقع کے اور ہوتا ہے نسبتہ تار خبر یہ جو کہ واقع اور محلی عندہ سے مطابق ہو۔ یا غیر مطابق ہو ایسی خبر سے خبر لینے کو اور ایسی خبر کے بتلانے کو (اخبار) سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس تقدیر پر صدق کذب صفت مخبرنی ہوگی

اس وجہ سے اور اس تفصیل کے سبب سے کبھی (الخبر الصادق) ترکیب تو صیغی کہی جاتی ہے۔ اور کبھی (خبر الصادق) ترکیب اضافی کا اطلاق ہوتا ہے ترکیب تو صیغی کی بناء تقدیر اول پر ہے کہ صدق اور کذب صفت خبر کی ہے خبر موصوف ہوتے۔ ترکیب اضافی کی بناء تقدیر ثانی پر ہے کہ صدق اور کذب (مخبر) خبر دہندہ کی صفت ہے۔ خبر کی صفت نہیں خبر صادق کی دو قسمیں میں

احدھا الخبر المتواتر

خبر متواتر کو اس وجہ سے متواتر سے موسوم کیا کہ یہ دفعۃً نہیں واقع ہوتی بلکہ پے در پے اور نقل علی التتابع کے ذریعہ سے ثابت ہوتی ہے۔ اس وجہ سے اس کو متواتر کہتے ہیں۔

وهو الثابت على السنة قوم لا يظهور تواترهم على الكذب
خبر متواتر کی تعریف یہ ہے۔ خبر متواتر وہ ہے۔ جو کہ ایسی قوم کی زبان سے منتقل ہوئی ہو۔ کہ اس قوم کا اتفاق کذب پر متصور نہ ہو سکے۔ اور عقل ان کے اجتماع کو کذب پر ممنوع جانتا ہو۔
موجب العلم الضروری کا العلی یا ملوک الحالیتہ فی
الازمنة الماضیة والبلدان الثانیة

ایسی خبر سے بلایب اور بلاشبہ علم یقینی آجاتا ہے۔ اور خبر متواتر یہی یعنی ضروری اور لازمی علم واجب کرتی ہے۔ جیسے گزشتہ باب میں اس کے نام متواتر چلے آتے ہیں کہ سلطان سکندر ایک بادشاہ تھا اس کی سلطنت بالتواتر منقول ہوئی ہے۔ اس میں کسی فرد بشر

کا شکاک نہیں ہے۔ اسی طرح سے وہ شہرِ حیرت سے دور نہیں رہتا ہے۔
مگر شرف اور مدینہ منورہ دونوں مبارک ہیں۔ یہ خبر متواتر منقول
ہوئی ہے۔ اس میں کسی قسم کا شکاک واقع نہیں ہو سکتا اور البتہ ان
انسانیت کا عطف لفظ ملوک اور لفظ ازمنہ دونوں پر ہو سکتا ہے۔
لیکن لفظ ازمنہ دونوں پر ہو سکتا ہے لیکن لفظ ملوک پر عطف کرنا
اولیٰ ہے۔ کیونکہ باعتبار معنی کے یہی مناسب ہے۔ اگرچہ باہمی
عبادت کے بعد ہے۔ اعتبار معنی کا افضل اور ادلی ہوتا ہے۔ اس
دو باتیں ہیں۔

اول۔ یہ کہ خبر متواتر جو با علم کا سبب ہے۔ اور یہ امر یہی
ہے۔ کیونکہ ہم بغداد شریف اور مکہ معظمہ پر اپنا علم پاتے ہیں۔ اور یہ
علم خبر متواتر سے حاصل ہوا ہے۔

دوم۔ یہ کہ خبر متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے۔ وہ علم یہی
ہے۔ وہ کرب اور استدلال کا محتاج نہیں ہے۔ کیونکہ یہ علم صاحب
استدلال اور غیر متدل سب کو حاصل ہے۔ بلکہ بچوں کو جو
کہ علم استدلالی کتابی کو اصلاً نہیں جانتے۔ ان کو بھی حاصل
ہے۔ بچے ترتیب معذات کو جو کہ استدلال اور کتاب کا مصداق
ہے۔ کہاں جانتے ہیں۔ اور ان کو خبر متواتر سے علم ضرور ہی
حاصل ہو جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ نوع جو کہ بذریعہ
خبر متواتر کے حاصل ہوتا ہے۔ یہ علم بدیہی ہے۔ معذات
اور کتاب و استدلال کی طرف ہرگز محتاج نہیں ہے۔

و هذا اظہر فافہم

(میں) نصاریٰ تمام یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ

والسلام قتل کئے گئے ہیں۔ یہ ہود اعتقاد رکھتے ہیں۔ کہ ان کا
دین ہمیشہ بہتے گا۔ دونوں خبریں متواتر ہیں۔ مع اس کے کاذب
ہیں۔ ان کی تکذیب کتاب اللہ تعالیٰ اور حدیث نبوی صلعم
سے ثابت ہے۔

(ج) ان دونوں خبروں کا متواتر ہونا غیر مسلم ہے۔ بلکہ
ممنوع اجتماع یہ خبر آمادہ کئے خبر واحد محتمل صدق اور کذب
کی ہوتی ہے۔

(د) خبر متواتر خبر آحاد سے مرکب ہے۔ ہر ایک فرد بوجہ
ایک ہونے کے محتمل صدق اور کذب کا ہے۔ تو ان کا مجموعہ
بھی محتمل ہونا چاہئے۔ کیونکہ آحاد کثیرہ کے اجتماع کا نام خبر
متواتر ہے۔ مناسب یہ ہے۔ کہ مجموعہ اور ہر ایک فرد کا ایک
حکم ہونا چاہئے۔

(ه) کبھی مجموعہ کا حکم ہر ایک فرد سے مخالف اور باطن
ہو جاتا ہے۔ جیسے بالوں کی تسی۔ ہر ایک بال میں وہ قوت
نہیں تھی۔ جو ان کے مجموعہ سے پائی جاتی ہے۔ یہ امر انہر
اور اجلی ہے۔ اس کی تفصیل کی ضرورت نہیں ہے
دھن یا بدیہی وہ ہے۔ جس میں کسی قسم کا اختلاف نہ
ہو۔ سب اس کو بلا اختلاف تسلیم کریں

بہم الواحد نصف الاثنین کے علم بدیہی کو بہت
قوی جانتے ہیں۔ اس علم سے جو کہ نوک ماضیہ کے
وجود پر علم بواسطہ خبر متواتر کے حاصل ہوا ہے
علم بدیہی میں کوئی فرد اقویٰ اور بعض دیگر اضعف

نہیں ہوتا۔ بعض علماء عقلاً فضلاً نے خبر متواتر سے
مطلق علم کے حاصل ہونے سے انکار کیا ہے
جیسے مذہب سمیعہ اور براہمہ کا ہے

یہ لوگ کہتے ہیں۔ کہ خبر متواتر موجب علم
نہیں ہے۔ اور جو لوگ خبر متواتر کو سبب علم کا
بتاتے ہیں۔ وہ غلطی پر ہیں

(ج) بدیہی کے افراد کا باہم متفاوت ہونا بایں طور کہ بعض
افراد بوجہ الفت اور عادت اور حضور ذہنی کے بعض دیگر سے
اجلی ہوں۔ اور بعض دیگر بوجہ عدم حضور ذہنی اور عدم الفت
و عدم عادت قدرے اخفا ہو۔ اس میں کسی قسم کی قیامت نہیں
ہے۔ عدم تفاوت کا دعوے فاسد ہے۔ جو لوگ علم ضروری بدیہی
کے حصول سے انکار کرتے ہیں۔ اور خبر متواتر کو موجب علم نہیں سمجھتے
یہ لوگ غناد رکھنے والے اور مکار ہیں

مکار وہ شخص کہلاتا ہے۔ جو علمی مسائل میں تنازع محض
الزام خصم کے لئے کرے۔ اور طالب حق ہرگز نہ ہو۔ مکار کے
قریب معاند ہے۔ معاند وہ شخص ہے۔ جو کہ تنازع مسائل
علمیہ میں بغیر علم کے کرے۔ نہ اپنے کلام کو وہ سمجھے
اور نہ مقابل کے کلام کا سمجھے۔ بلکہ اپنی خود غرضی کے
لئے خصم مقابل پر شور مچا دے۔ تاکہ اس کو شرمندگی
حاصل ہو کر سکوت کرے۔ معاند پرس پر اپنا الزام ثابت
کر کے اس کو غیر حق پر ثابت کر دکھائے۔ ایسے افراد کا
قول قابل التفات نہیں ہے۔ جیسے کہ
سوفسطائے جمع بدیہیات کا انکار کرتے ہیں والنوع

والثانی خبر الرسول المؤید بالمجتب اور دوسری خبر رسول کی ہے جو تائید دیا گیا ہے بچے پن میں خدا تعالیٰ کی طرف سے معجزے کے ساتھ۔ رسول انسان ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے احکام شریعہ کو پہنچانے کے لئے خلق کی طرف بھیجا ہے۔ اور معجزہ اور خارق عادت کو کہتے ہیں جو مدعی نبوت سے سرزد ہو۔ خواہ وہ کلام ہو یا کوئی کام ہو اور چونکہ مخالف کو خدائے تعالیٰ کی طرف سے ایسے امر ماننے کی قدرت نہیں ہوتی بلکہ وہ عاجز ہوتا ہے اسلئے اسکو معجزہ کہتے ہیں۔ اور اسی لئے یہ معجزہ اس بات کی دلیل ہوتا ہے کہ جسکے ہاتھ سے یہ سرزد ہوا ہے وہ مؤید من ہے۔ یعنی اس عالم میں حق خدا اور واقعہ ہوتے ہیں وہ اسباب پر پختی ہوتے ہیں اور ان اسباب کا سلسلہ جناب باری پر ختم ہوتا ہے اسلئے ان امور کو ظاہر اسباب پر نظر کر کے اسباب کی طرف منسوب کر دیتے ہیں اور جنکی چشم حق میں نور الہام سے روشن ہے وہ ان اسباب سے قطع نظر کر کے سبب الاسباب کی طرف اس فعل کو منسوب کرتے ہیں لیکن جب خدا تعالیٰ کو اپنے رسول کی حامی لوگوں کے روبرو تصدیق منظور ہوتی ہے تو وہ خلاف عادت ان اسباب کو درمیان سے اٹھا کر بغیر ان کے کوئی کام رسول کی معرفت سرزد کر دیتا ہے تاکہ ان کی طرف نظر نہ پڑے جو یہ فعل اسی کا معلوم ہو۔ مگر یہ کام خدا کا ہے جب چاہے کرتا ہے رسول کو چاہے۔ اور وہ کسی مصلحت سے نہ چاہے تو نہیں کرتا۔ وہ جو جب العلم الاستدلالی والعلم الثابت یہ یضاحی علم الثابت بالضروریۃ فی التیقن والیقین اور وہ خبر رسول کی واجب کرتی ہے علم استدلالی کو۔ اور جو علم اس خبر سے ثابت ہوتا ہے وہ اس علم کی برابر ہے جو ثابت ہوتا ہے بدیہی طور پر۔ یقین کرنے کے رستے اور قائم رہنے کے رستے میں یعنی خبر رسول صلی اللہ علیہ وسلم موجب ہے علم استدلالی کو جو فکر و غور سے حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ استدلال دلیل میں غور و فکر کرنے کو کہتے ہیں۔ اور جو علم خبر رسول کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے وہ علم ضروری کے مشابہ ہے جیسا کہ محسوسات۔ بدیہیات اور متواترات میں یقین اور ثبات میں کہ ہر شخص کو انکی صحت پر وثوق کامل پیدا ہوتا ہے۔

اس اجمال کی نقیض یہ ہے کہ جب کہ نبوت و عصمت و لیس کے ساتھ ثابت ہوئی
 تو احتمال کذب کا خدشہ اور خطا و دور ہوا۔ اس صورت میں خبر رسول سے کہ بعد استدلال
 کے ثابت ہوئی علم قطعی حاصل ہو گا۔ شکل منطقی یوں ہے کہ یہ خبر اس شخص کی ہے
 جسکی پیغمبری بالبحرہ ثابت ہوئی ہے اور جو چیز ایسی ہو صادق ہے۔ نتیجہ یہ نکلا
 کہ یہ خبر صادق ہے۔ پس جس طرح علم ضروری میں نقیض کا احتمال نہیں اور نہ کسی
 شک پیدا کرنے والے کے شک ڈالنے سے دلیل ہو سکتا ہے۔ یہی حال اس علم
 کا ہے جو خبر رسول سے ثابت ہو۔ خبر احوال میں خللیت راوی کی وجہ سے ہوئی ہے
 نہ اس سبب سے کہ وہ رسول علیہ السلام کی خبر ہے۔ اور خبر عام شہرہ میں بعض
 وغیرہ میں غفلیت عبارت کے سبب سے ہوتی ہے۔ اور عام غیر مخصوص اور خاص
 اور ظاہر اور نفس اور مشعر کو جن میں کذب کا احتمال دلیل کے ساتھ نہیں پیدا ہوتا
 گو تخصیص یا نسخ یا مجاز کا احتمال باقی رہتا ہے قطعی جاننا چاہئے۔ کیونکہ ہکونی معنی
 سے پرہیزی ہے جو ظاہر کتاب پر عمل فرمائے تھے۔ اور جو احتمال کہ دلیل سے پیدا ہوں
 انکی وجہ سے ترک عمل ظاہر نصوص سے نہیں ہو سکتا ہے۔ احوال وہ خبر ہے جسکی تردید
 میں اتنی کثرت نہ ہو جتنی خبر متواتر میں ہوتی ہے۔ اور ظن علم کی ایک قسم ہے
 کہ عمل کرنا اس پر صحیح ہے اور عقدا کرنا اس پر واجب نہیں۔ واما العقل فهو
 سبب للعلم ایضاً۔ اور عقل بھی علم کے حاصل ہونے کا ایک سبب ہے۔
 عقل کی تعریف یہ ہے کہ وہ نفس کی ایک قوت ہے جسکی وجہ سے نفس علوم و
 ادراکات کے لئے مستعد ہوتا ہے۔ بہت سے علما جیسے ارباب معانی و علم باطن
 و متکلمین کہتے ہیں کہ ممکنہ عقل کی حقیقت کا علم نہیں اور اس کا وصف صحیح نہیں
 باوجودیکہ سکا یقین ہے مگر آدمی اسے علم سے ناواقف ہیں۔ اور نہ کوئی صحیح قول
 فقہاء سے عقل کی تعریف میں ثابت ہوا ہے بعض فقہاء نے اسکی تعریف یوں کی
 ہے۔ عقل ایک جسم ہے نگاہ سے چھپا ہوا۔ اور بعض نے کہا ہے کہ وہ ایک
 حجت ہے جس سے آدمی عالم و عاقل و عارف ہو جاتا ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ

عقل ایک علیحدہ چیز ہے جس سے اشیائے ناویدہ کے فہم پر قوت و آگاہی حاصل ہوتی ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ عقل ایک نور ہے دل میں جس سے حق و باطل معلوم ہوتا ہے۔ خلاصۃ السلوک میں مرقوم ہے کہ عقل ایک روشن جوہر ہے جسکو اللہ تعالیٰ نے دماغ میں پیدا کیا ہے اور اسکا نور دل میں ڈالا ہے اہل اللہ نے کہا ہے کہ عقل وہ چیز ہے جو اپنے صاحب کو ملامت دینا اور ندامت عقبتی سے بچاتی ہے۔ اور حکیم نے کہا ہے کہ عقل حیاتِ روح ہے اور روح حیاتِ بدن ہے۔

عقل کے مقام میں بھی اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ دل میں ٹھکانا ہے۔ اور اسکا اندام دماغ میں پونچتا ہے۔ جیسے درخت کہ چڑکی راہ پانی پینا ہے اور بعض کے نزدیک عقل کا ٹھکانا دماغ ہے اور دل میں اسکا اثر پہنچتا ہے۔ فقہاء کا مذہب بھی یہی ہے۔ وما ثبت منہ بالبدانۃ فہو جنوری اور جو علم عقل کے سبب سے اس طرح ثابت ہو کہ اسکے سمجھنے میں غور و فکریات لازم ہو اسے ضروری کہتے ہیں۔ یہ علماء کلام کی اصطلاح ہے۔ اور اہل حق کے اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ ضروری اور بدیہی میں کوئی فرق نہیں ہے۔ کیونکہ بدیہی کی بھی یوں تعریف کرتے ہیں کہ عقل اسکی طرف التفات کرتے ہیں اسکے ثبوت اور یقین کو قبول کر لے۔ اور کسی جس یا غیر جس کی استغانت کی ضرورت نہ پڑے۔ جبکہ نتیجہ یہ نکلا کہ عقل سرسری توجہ سے جان لے غور و فکر کرنے اور دلیل کے لئے معتدلاً قائم کرنے کی احتیاجِ واقع نہ ہو۔ اس صورت میں جو اس کے ذریعہ سے جو علم حاصل ہو وہ بھی ضروری ہوگا۔ کیونکہ اسکے سمجھنے میں بھی غور و فکر و فکریات لازم ہیں۔ مثلاً انسان نے ایک شے کو یا ایک شخص کو دیکھا تو بے غور و فکر تعیناً طور پر جانتا ہے کہ وہ کیا ہے اور کس حالت کے ساتھ ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ مگر یہ بھی یاد رہے کہ بالا اختیار جو اس کے استعمال سے جو علم حاصل ہو وہ ضروری نہیں ہے ضروری وہی ہے جو بے قصد و اختیار حاصل ہو۔

ضروری کو کبھی استدلالی کے مقابلے میں بولتے ہیں اور یوں تعریف کرتے ہیں۔ ضروری وہ علم ہے جو بیوں فکر و غور کے دلیل میں حاصل ہو۔ اور کبھی نظری اور کبھی کے مقابلے میں استعمال کرتے ہیں۔ اور اس وقت اسکی تعریف یوں کرتے ہیں ضروری وہ علم ہے جسکا حصول مخلوق کے اختیار میں نہ ہو۔ اور ظاہر ہے کہ جسکا حاصل کرنا انسان کی قدرت میں نہ ہوگا اسکا زائل کرنا بھی مقدور ہے باہر ہوگا۔ نقاب چاہے ضروری کی تعریف یوں کرو۔ ضروری اُس علم کو کہتے ہیں جو انسان کے لئے لازم ہو۔ اور اسکا زائل کر دینا اسکی قدرت میں نہ ہو یا یوں کہ ضروری وہ علم ہے کہ جسکا حاصل کرنا کسی مکی قدرت میں نہ ہو۔ چنانچہ جو اس ظاہری سے جو چیزیں محسوس ہوتی ہیں وہ محض انسان کے احساس ہی سے جو اسکے اختیار میں ہے حاصل نہیں ہوتیں۔ بلکہ بہت سے اُن امور پر موقوف ہوتی ہیں جو اسکے قبضہ و قدرت سے باہر ہوتے ہیں اور وہ یہ نہیں جانتا کہ یہ محسوسات کیا ہیں اور کب حاصل ہوئے ہیں اور کیونکر حاصل ہوئے ہیں۔ اسی طرح اُن محسوسات کا حال ہے جو محسوس باطنی کے ساتھ جانے جاتے ہیں۔ جیسے انسان کو اپنی لذت و الم کا علم یا امور حادی کا علم جنکی مثال یہ ہے کہ فلاں پہاڑ جیسے ہم جانتے ہیں بہت بلند ہے اور فلاں دریا نہایت گہرا ہے۔ اسی طرح اُن اشیاء کا علم جنکے لئے کوئی سبب موجود نہیں ہے اور انسان کے ذہن میں وہ موجود ہیں۔ جیسے یہ مقولہ کہ نفی و اثبات جمع نہیں ہو سکے پس جس طرح انکی تحصیل ہمارے اختیار سے باہر ہے اسی طرح انکا دور کروینا بھی ہماری قدرت میں نہیں ہے۔ برخلاف اُن چیزوں کے جو ہمارے غور و فکر اور تامل و کتاب پر موقوف ہیں کہ انکی طرف غور و فکر کرنا ہمارے اختیار میں ہے۔ جب ہی ہم انکی طرف خیال رجوع کریں گے وہ حاصل ہو جائیں گی۔ پس انکا زائل کر دینا اور حاصل کر لینا یہ دونوں باتیں ہماری قدرت میں ہیں تو اس صورت میں بدیہی ضروری سے خاص ہو جاتا ہے۔ کالعلم بان کل شئی اعظم من جزئہ جیسے علم اس طور کا کہ کل ہر چیز کا بڑا ہے

اسکے جز سے تو اس حالت میں اس قول کی صحت غور و فکر کی طرف محتاج نہیں معلوم ہوتی۔ یا یہ کہ آفتاب منہج نور ہے اور جتنے حد و جفت ہوتے ہیں انکے دو برابر حصے ہو سکتے ہیں۔ اور واضح ترین علم بدیہی اور ضروری کی مثال مسائل حساب ہیں جنہیں قوانین عالم کے انقلاب کو بھی دخل نہیں۔ بالفرض اگر آفتاب واقمار و سیارات و ثوابت قوانین موجود کے پابند نہ رہیں۔ مشرق کے عوض مغرب سے آفتاب طلوع ہوتے نظر آئے تو بھی ۲ اور ۲ کا مجموعہ ہم کے سوا نہ ہوگا۔ اسی طرح زمان اور مکان کو بھی ۲ اور ۲ کے مجموعے میں کسی طرح کا دخل نہیں ہو سکتا۔ آدم سے تا اب دم ۲ اور ۲ کا مجموعہ ہم ہی ہوتا آیا ہے۔ اور ہمیشہ چار ہی ہوگا۔ اور اگر کوئی چاند کے اندر بیٹھ کر ۲ اور ۲ کو جمع کرے تو وہاں بھی اسکا مجموعہ ہم ہی ہوگا۔ اسی طرح تفریق و ضرب و تقسیم کے نتائج بھی ہر حالت میں ایک ہی طرح مستخرج ہونگے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ علم ضروری بعض وجوہ سے غور و فکر کا محتاج ہو جاتا ہے۔ جیسے کل بڑا ہے اپنے جز سے۔ یہ ایک موٹی اور آسان بات ہے کہ ہر شخص اسکو سمجھ سکتا ہے۔ اور یہ بھی جان سکتا ہے کہ یہ حکم قدرتی ہے اس کے خلاف کبھی ہونہیں سکتا۔ جب امور عامہ الہیات کو ہم پہنچے اور کل و جز کے معنی ہمارے ذہن نشین ہوئے اسوقت اس ضروری حکم کے سمجھنے میں کیسی کیسی پیچیدگی ہوتی ہے۔ وہاں جا کر پہلے نوکل اور جز کے معنی اور پھر انون معنوں میں نسبت تقابل کی اور پھر کل اقسام کہ مجموعی مراد ہے یا فردی۔ اور فرضی ہے یا حقیقی اور اسکا وجود بھی ہے یا نہیں۔ اور ہے تو کیونکر ہے اور بے شمار امور فقط کل اور جز کے مسئلہ کے ہلکے سیکھنے پڑتے ہیں اور بعد اسکے مسئلہ انصال اجسام خواہ انصال میں جس پر موجودات جسمانی اور مقداری کے کل اور جز ہونکی خاصیت موقوف ہے کسی دشواری ہوتی ہے تو اس وقت میں اقلیدس کے علوم متعارف کا یہی عام فہم اور آسان مسئلہ جسکی صحت بدیہی اور علم ضروری ہے اور بعض وجوہ سے صحیح بھی ہے نظری اور کسی ہو جاتا ہے۔ و ثابت منہ بالاستدلال

اور جو علم ثابت ہو عقل سے استدلال کے ساتھ۔

و واضح ہو کہ استدلال (دلیل لانے) کے تین طریق ہیں (۱) کبھی استدلال جزی سے ہوتا ہے جیسے جزی کے حال سے کئی کے حال کو معلوم کرتے ہیں اس طرح کہ چند باتوں سے اس قسم کی کل باتوں کے لئے قاعدہ عام نکالتے ہیں اس کا نام استدقرا ہے۔ جب چند مرتبہ ہم نے دیکھا کہ جب ایک امر سنا ہے تو اس کے ساتھ فلاں بات بھی ہوتی ہے پس اس سے ہم نتیجہ نکال لیتے ہیں کہ اس قسم کی جتنی باتیں ہیں سب ہمیشہ اسی طرح رہتی ہیں اور ایک عام قاعدہ ان سب باتوں کے واسطے نکل آتا ہے۔ مثلاً ہم نے دیکھا کہ گائے بھینس بکریاں اور نور سینگ واسطے جانور جگلی کرتے ہیں۔ پس قاعدہ عام نکلا کہ سینگ والے جانور جگلی کرتے ہیں۔ اس قسم کے استدقرا کو قائم کہتے ہیں۔ اس میں تمام جزئیات پر استدلال کیا جاتا ہے اور کل پر حکم کیا جاتا ہے۔ اگر اکثر جزئیات پر استدلال کر کے کل پر حکم کیا جائے تو وہ استدقراے ناقص اور قلیل الاستعمال ہے مثلاً ہم حیوان غذا کو چاہتے ہیں کہ وقت نیچے کا جیڑا لانا ہے لیکن استدقراے ناقص سے یقین مستحکم نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ممکن ہے کہ وہی استدقرا حکم کلی نہ رکھتا ہو۔ جیابچہ کھڑیاں کہ وہ بھی حیوان میں داخل ہے ایسا نہیں کرتا۔ ہندو لوگ کہتے ہیں کہ گھن پڑتے وقت لڑکا پیدا ہونا محسوس ہوتا ہے کیونکہ بعض مرتبہ آزما دیکھا ہے۔ حالانکہ ہزاروں مرتبہ لڑکے کا پیدا ہونا ایسے وقت میں مسعود ہوا جہاں تک تجربے کو وسعت دیجائے گی اور جتنی مرتبہ اور تہمتہ وغور کے ساتھ کوئی بات دیکھی جائے گی اسی قدر استدقرا کا اثر ہوگا۔ ورنہ شک باقی رہیگا۔ استدقرا کی بنیاد اس یقین پر ہے کہ قدرتی قانون ایکساں ہی رہتے ہیں بدلتے نہیں۔ لڑکپن سے ہم دیکھتے ہیں کہ آفتاب برابر طلوع اور غروب ہوتا ہے اور رات دن پے درپے ہوتے رہتے ہیں۔ ایک ہی ترتیب پر موسم آتے ہیں۔ بیجوں میں کلا بھوٹتا ہے اور درخت بڑھتے ہیں اور پھلتے پھولتے ہیں۔ ایک ہی ترتیب پر قریب تمام علموں کے اسی طرح حاصل ہوئے ہیں۔ بار بار

دیکھتے دیکھتے اور آزمائش کے عام قاعدے بنتے ہیں۔ اور ان قواعد کو
کو جمع کرنے سے علم اور فن بن گئے ہیں۔ اصول استقر کسی شخص کی ایجاد نہیں ہے
ہر انسان اس اصول سے بلا تعلیم و تعلیم خبر رکھتا ہے۔ جب سے دنیا پیدا ہوئی ہے
ہر شخص کم و بیش طور پر اسکو عمل میں لاتا رہا ہے۔ اسکی بدولت ہر کاشتکار سمجھتا ہے
کہ جو سے جو اور گیہوں سے گیہوں پیدا ہوتا ہے۔ عموماً یورپ کے ناواقف
اشخاص استقر کے اجتہاد کی نسبت لارڈ بیکن کی طرف کرتے ہیں اور یہ بہت بڑی
غلطی ہے کیونکہ ارسطو نے استقر کی بحث نہایت وضاحت کے ساتھ اپنی منطق کی کتاب
میں لکھی ہے۔ اہل اسلام کی پرانی پرانی کتابوں میں استقر کی بحث نہائی جاتی ہے
بلکہ ارسطو کی طرف بھی ایجاد کی نسبت نہیں کیجا سکتی ہے۔ علم اول نے استقر
کے اصول کو بوضع مستعمل ترتیب دیا ہے۔ یہی کام لارڈ بیکن نے بھی کیا ہے۔
اس حکیم نے علمی تحقیقات میں استقر کی پابندی کے واسطے بڑی تاکید کی
ساتھ ہدایت کی ہے۔ قبل اس محقق کے حکماء یورپ اصل استقر کا لحاظ تحقیقات
علمیہ میں نہیں رکھتے تھے۔ ہر وقت الفاظ کی لڑائی میں مشغول رہا کرتے تھے
اب استقر کے ملحوظ رکھنے سے حالات کی تحقیق و تفتیش خوب عمل میں آتی
ہے۔ تحقیقات جدید ہوتی جاتی ہیں۔ نئی نئی باتیں نکلتی جاتی ہیں۔ علوم کو نیکی
ہوتی جاتی ہے۔ اور بہت کچھ ترقیات اہل یورپ کو نصیب ہوتی گئی ہیں۔ اگر
کوئی شخص تجربہ کرے میں غلطی کرے اور کلیہ غلطی کے ساتھ قائم کرے تو یہ قہور
اسکا ہے نہ کہ قوانین قدرت کا۔

(۲) کبھی اسسند لال میں کلی کے قریبی سے جزی پر حکم عمار کیا جاتا ہے اسکا
نام قیالاس ہے اور ٹھیک استقر کے برعکس ہے۔ استقر اسے ہکو یہ بات
معلوم ہوتی ہے کہ فلاں چیزیں زہرور ہیں۔ پس اس عام قاعدے سے جو ہم کو
معلوم ہوا ہے ہم یہ حکم لگانے لگے کہ اگر ان زہرور چیزوں میں سے کوئی بھی کسی
شخص نے کھالی ہے تو اس پر زہر نے اثر کیا ہوگا۔ اسی کو قیاس کہتے ہیں۔ اگر

کوئی نیا حاکم سینگدار کہیں ملے تو ہم رائے لگائیں گے کہ یہ جنگلی کرنے والا
میں نہ کہ یہ عام قاعدہ دلیل استقرا سے معلوم ہو چکا ہے کہ سینگدار جانور جنگلی
سمتے ہیں۔

(۳) کبھی استدلال یوں ہوتا ہے کہ ایک جزی سے دوسری جزی پر دلیل
لاتے ہیں۔ یعنی ایک چیز سے دوسری چیز پر حوالہ دیا جاتا ہے اسکا نام تمثیل ہے
اور فقہاء اپنی اصطلاح میں اسے قیاس کہتے ہیں تمثیل میں استقرا اور قیاس کچھ
کچھ دونوں پائے جاتے ہیں۔ مثلاً کوئی نتیجہ نکالے کہ فلاں مشرک کا انجام بُرا ہو گا کیونکہ
ابو جہل مشرک کا انجام بُرا ہوا یہ طریقہ دلیل لانے کا بہت صاف اور صحیح ہے کہ حجت
مثال لانے کی یہاں پر نہیں ہے مگر جب تک علت قطعی نہ ہو تمثیل یقین کا فائدہ
ہمیں بخشی۔

واضح رہے کہ وجود سبب و علت سے وجود سبب و معلول پر استدلال کرنے کو
استدلال لایقی کہتے ہیں۔ مثلاً اگر چاند آفتاب ارض زمین کے درمیان آجائے
تو ضرور گہن پڑے گا۔ پس دیکھو یہاں پر حائل ہونا چاند کا علت ہے جس سے وجود
معلوم کا یعنی گہن پڑنا ہوتا ہے۔ سب علموں میں اسی طریق پر بحث کی جاتی ہے اور
وجود معلول سے وجود علت پر استدلال کرنے کو استدلال لایقی کہتے ہیں۔
یہ اول کے برعکس ہے۔ مثلاً جب چاند گہن پڑتا ہے تو چاند کا عکس زمین پر گول
پڑتا ہے پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زمین گول ہے عکس گول پڑنا معلول ہے
جس سے علت یعنی زمین کا گول ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اس دلیل سے ہم اپنا وجود
اور خلقت کا وجود اور طرح طرح کی حکمتیں دیکھ کر خدا کا وجود اور اسکی خوات و صفات
ثابت کرتے ہیں۔ استدلال لایقی و لایقی دلیل کی صورتوں کے نام ہیں۔

فقہاء اکتسابی یعنی جو علم عقل سے استدلال کے ساتھ حاصل ہو اسے علم اکتسابی
کہتے ہیں کیونکہ کسب یعنی فکر و غور کے استعمال سے حاصل ہوا ہے۔ جیسے کسی مقام
سے دھواں اٹھتا دیکھ کر یہ جان لینا کہ وہاں آگ روشن ہے اور نظری اکتسابی یا کسبی کا

مراوٹ ہے اُس شخص کے نزدیک جسکی رائے یہ ہے کہ کسب و اکتساب کا طریقہ بجز غور و فکر کے کوئی ایسی شے نہیں جو ہماری قدرت میں ہو۔ کسب کا طور یہی غور و فکر ہے۔ اگرچہ الہام اور تعلیم اور ایسے ہی تفسید باطنی بھی کسب کے طریقے ہیں۔ مگر یہ تینوں چیزیں ہماری حد اختیار اور طاقت سے خارج ہیں۔ علم اکتسابی کی نسبت جو کہتے ہیں کہ یہ قدرت و اختیار میں ہے تو اسکے یہی معنی لیتے ہیں کہ اسکا طریقہ قدرت میں ہے اور جو شخص یہ تجویز کرتا ہے کہ سوائے فکر و غور کے شاید کسب کے اور بھی ایسے طریقے ہوں جو ہماری قدرت اور اختیار میں ہونے کے قابل ہوں مگر ہکوا بھی اُن پر اطلاع میسر نہیں ہوتی ہے تو اُسکے نزدیک نظری اکتسابی سے خاص ہے جس طرح بدیہی ضروری سے خاص ہے۔ اگرچہ نظری بحیثیت دوم کسی سے خاص ہے لیکن عاۃً نظری کسی کو ملازم ہے۔

یاد رکھو کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے جو بیان کیا ہے کہ جو علم ثابت ہو عقل سے استدلال کے ساتھ اُسے اکتسابی کہتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اکتساب و استدلال اور اکتسابی و استدلالی ایک چیز ہے۔ مگر بعض کی رائے یہ ہے کہ اکتسابی عام ہے اور استدلالی خاص اسلئے کہ استدلالی وہ ہے جو صرف دلیل میں غور و فکر کرنے سے حاصل ہو۔ اور دلیل میں غور و فکر کرنے کے علاوہ جیسے جو اس خمسہ ظاہر کے بھی استعمال سے فائدہ اُٹھاتے ہیں وہ اکتسابی ہے تو استدلالی اکتسابی ہے اور عکس نہیں۔ جیسے کسی شے کو دیکھنا بالقصد حاصل ہو۔ جب ضروری کے یہ معنی بیان کرتے ہیں کہ اسکا حاصل کرنا انسان کی طاقت اور اختیار سے باہر ہے تو اس صورت میں اکتسابی کا مقابل ہوتا ہے۔ اور جب ضروری کے یہ معنی لیتے ہیں کہ غور و فکر کا محتاج نہ ہو تو استدلالی کا مقابل سمجھا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے بعض نے اُس علم کو جو حاصل ہو جو اس سے اکتسابی کہا ہے۔ یعنی حاصل ہونے والا اسباب کی مباشرت سے اختیار کے ساتھ۔ اور بعض نے ضروری مانا ہے یعنی حاصل ہونے والا بدول استدلال کے۔

ضروری اور کسی کی بابت منطقیں اور شکامین میں اختلاف نہیں۔ اگر کچھ ہے تو اسی قدر ہے کہ شکامین کہتے ہیں کہ ضروری اور کسی علم حادث کی قسمیں ہیں۔ اور منطقیں کہتے ہیں کہ مطلق علم کی اس صورت میں شکامین کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا علم ضرورت اور کسب کے ساتھ منصف نہیں ہو سکتا بلکہ ان دونوں میں واسطہ ہے اور اس جناب مقدس کو اپنی ذات کا اور تمام مخلوقات کا علم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک ضروری میں داخل ہے بوجہ نہ موقوف ہونیکو نظر پر۔

اب سنو کہ تمام علوم کسی کا منتہا علوم ضروری پر ہے۔ کیونکہ یہ اسکے مبادی اولے ہیں انہیں سے وہ حاصل ہوتے ہیں۔ جب معلومات ضروری سے نامعلوم اشیا کا علم حاصل کرتے ہیں تو اس موقع پر علم کا اطلاق اس نسبت پر ہوتا ہے جو عالم و معلوم کے درمیان میں ہے۔ اور عالم کو معلوم تک پہنچا دیتی ہے۔ نہ ان معلومات ضروری پر اور نہ مجہول کے حاصل کر لینے پر۔ اس نسبت کو شکامین اپنی اصطلاح میں تعلق کہتے ہیں بخلاف فلاسفہ کے کہ ان کے نزدیک علم موجود ذہنی سے عبارت ہے یعنی جو مفہوم ذہن میں حاصل ہو کر انکشاف اور ادراک کا موجب ہوتا ہے وہی علم ہے علم ضروری کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) وجدانیات۔ یہ وہ ہیں کہ جن کا علم انسان کو خود اپنے

لے ذیل کی بحث کشف اصطلاحات علوم و فنون سے لیکھی ہے ۱۱

۱۲ شیخ قیصری نے فصوص الحکم کی شرح میں کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مقدس میں اشیا کی صورتیں داخل ہوتی ہیں یعنی اشیا کا علم اللہ تعالیٰ کو حصولی ہے اور اپنی ذات مقدس کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس کو اپنی ذات کا علم عین ذات ہے۔ اور شیخ بوعلی کی بھی یہی رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اشیا کا علم حصولی ہے اور آدمی کو اپنی ذات کا علم حصولی ہے جو جو علم حق تعالیٰ کو اپنی ذات کا ہے وہ حضور قدیم کہلاتا ہے اور جس کو اپنی ذات کا ہے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور جس کی بھی دو قسمیں ہیں قدیم اور حادث۔ قدیم جیسے اللہ تعالیٰ کو ممکنات کا علم۔ حادث جیسے انسان کو ان چیزوں کا علم جو ممکنات کے ساتھ ہیں۔ شکامین کے نزدیک اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کے سوا اشیا کے موجودہ کا علم ہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک ہے۔ لیکن ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کے سوا اشیا کا علم حصولی ہے علم حصولی میں علم اور عالم اور معلوم متین نہیں ہوتے ہیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم میں متینوں ایک ہوتے ہیں

نفس یا اپنے فواسطے باطنی کے ذریعہ سے حاصل ہو۔ مثلاً اسبات کا حکم کہ ہم ذبی و جوی
ہیں یا اپنے خوف اور غضب اور لذت اور الم اور بھوک اور پیاس کا حکم یہ تمام جزا
سے ہیں (۲) حیات اور تمام تجربیات اور متواترات اور مشاہدات (۳) بدبیات
یعنی اولیات اور وہ قضایا جو فطری القیاس ہوں اولیات ایسے قضایا ہیں کہ عقل
ان قضایا کا تصور کرتے ہی حکم لگا دیتی ہے۔ ان تینوں قسموں میں سے پچھلی دو
قسمیں عمدہ ہیں اور پہلی قسم کا علوم میں نفع کم ہے کیونکہ وجدانیات کا اشتراک سب
جگہ یقینی نہیں ہوتا۔ جو بات ہم کو اپنے نفس میں معلوم ہوتی ہے وہ شاید غیر کو
نہ معلوم ہو۔

اہل حق کو ضروری کی ان تینوں قسموں کا اختلاف اور جو اسکے خلاف ہیں ان میں سے
بعض کو حیات میں شبہ ہے۔ چنانچہ ڈی سی کارلس حکیم فرانسیسی اور اسکے متبعین نے
حواص کی شہادت پر وثوق رکھنا ایک قلم موقوف کر دیا ہے۔ انگلیان سے کہ کلیات
میں تو حس کے حکم کا کوئی اعتبار ہی نہیں اسلئے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ آگ گرم ہے
تو یہ حکم صرف اسی آگ پر مقصور نہیں ہوتا جو خارج میں موجود ہے بلکہ اسکا معدن
غلاہ افراد خارجی کے ان افراد پر بھی ہوتا ہے جبکہ خارج میں موجود ہونا متوہم
ورظام ہے کہ افراد متوہم کے ساتھ حس کو کوئی علاقہ نہیں۔ اس تقریر سے ثابت
ہوا کہ حس سے حکم کلی حاصل نہیں ہوتا اور جزئیات میں بھی حواس خمسہ ظاہریہ کی
نہادت پر وثوق نہیں ہو سکتا۔ مثلاً حواس خمسہ ظاہریہ میں سے قوت بصریہ
مألوق و توفیق ہے لیکن اسکی نسبت بھی ہیں بے اعتقاد دی ہے۔ چنانچہ جب ہم
سائے (چھائوں) کو دیکھتے ہیں تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس میں ذرا بھی حرکت
ہیں ہوتی۔ حالانکہ جب ہم ایک گھنٹہ بعد اسی سائے کو دیکھتے ہیں تو اپنی جگہ
تجاوڑ پاتے ہیں۔ اسی طرح اگر ہم ستاروں کو دیکھیں تو ظاہراً انکی مقدار روپے کر
بارہ محسوس ہوتی ہے حالانکہ علمی تحقیقات سے ثابت ہوتا ہے کہ انکی مقدار
میں سے بڑھ کر ہے۔ اور کبھی چھوٹی چیز بڑی نظر آتی ہے جیسے اندھیرے میں

ذرا فاصلے سے آگ کی طرف دیکھیں تو وہ اپنی مقدار اصلی سے بڑی معلوم ہوتی ہے
 اسی طرح چھوٹی انگوٹھی کا حلقہ آنکھ سے ملا کر دیکھنے سے بڑا نظر آتا ہے اور جب
 چاند کو پانی میں دیکھا جائے جبکہ وہ افق کے پاس ہو تو وہ دکھلائی دیتے ہیں۔ سرایت
 و کیصہ تو اس پر پانی کا دھوکا ہوتا ہے۔ لکڑی کے سرے پر مشتعل کپڑا باندھ کر گھماتے
 مشتعل حلقہ نظر آتا ہے۔ کشتی روناں میں بیٹھے ہوئے کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ کشتی سنا
 ہوئے اور رہا کا کنارہ متحرک ہے۔ اور چاند کی طرف جب بادل چلتا ہے تو یہ معلوم
 ہوتا ہے کہ چاند اسکی طرف چل رہا ہے گو چاند کی حرکت اس جانب نہ ہو۔ اور دیا
 کے کنارے پر جتنے درخت ہوتے ہیں وہ پانی میں اوندھے معلوم ہوتے ہیں
 اور کپڑے کے موٹے ٹکے برتن میں مال آجائے تو وہ جگہ کتنی سفید نظر آتی ہے حالانکہ
 یہاں سفیدی نہیں۔ ایک ہی سُنہ مختلف قسم کے آئینوں میں کبھی طویل کبھی
 عویس کبھی ٹیڑھا کبھی سیدھا نظر آتا ہے۔ انسان جب نیند میں ہوتا ہے
 تو جو کچھ خواب دیکھا کرتا ہے اُسے حالت خواب میں صحیح سمجھتا ہے۔ لیکن جب
 بیدار ہوتا ہے تو خواب میں جو کچھ نظر آتا ہے اُسے خیال پریشان جانتا ہے
 ان شبہوں کا جواب یہ ہے کہ عقل صرف حواس ہی کی شہادت پر وثوق نہیں
 کرتی بلکہ محسوسات کے ساتھ اور باتیں بھی ایسی ملاتی ہے جسے یقین حاصل
 ہو جائے۔ جب ایسی باتیں بعض صورتوں میں نہیں ملتیں تو عقل کو وہاں یقین حاصل
 نہیں ہوتا۔ اسکے نزدیک خطا کا احتمال قائم رہتا ہے۔ بعض حکما حواس خمسہ
 ظاہر یہ کی شہادت کو تو لائق وثوق سمجھتے ہیں مگر اولیات کے منکر ہیں۔ انکا
 بیان ہے کہ اولیات حسیات سے کمزور ہیں کیونکہ اولیات حسیات کی فرع
 ہیں اسلئے کہ انسان مبداء فطرت میں تمام ادراکات سے خالی الذہن ہوتا ہے
 جب جو اس کا استعمال جزئیات میں کرتا ہے تو اسقرار میں کمال اگر حکم کلی حاصل
 ہو جاتا ہے اور ہر قسم کی مبانیات کے ساتھ تمیز کر سکتا ہے۔ اسی لئے مشہور ہے کہ
 جس شخص کا کوئی ساحل شائع ہو جاتا ہے تو اسکا وہ علم جو اس حس سے متعلق

ہوتا ہے بالکل جاننا رہتا ہے۔ مثلاً اند ہے کو چو نکہ اقسام رنگ کی جزئیات کا علم نہیں ہوتا تو وہ رنگ کے حقائق اور اصول سے بھی ناواقف رہتا ہے اور انکی ماہیت میں جس قدر اختلاف ہوتا ہے وہ کسی قسم کا حکم ہست یا نیست کے ساتھ نہیں لگا سکتا۔ اسی طرح عین لذت جماع کی حقیقت سے واقف نہیں ہوتا تو وہ یہ نہیں بتا سکتا کہ اسکے مخالف جستہ ر مزے میں ہیں اُن میں اور کہیں کیا فرق ہے۔

گئے ننڈ سی حکیم فرانسسیسی معاہڑی کارٹس اور جان لاک اور پروفیسر ہینری ہسٹنگز کی اولیات میں۔ مگر منکرین اولیات کی تمام دلیل نادرست ہے۔ اس لئے کہ اگرچہ احساس علم عقلی کے حصول کے لئے شرط ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں کہ احساس تعقل سے قوی ہو۔ خیال کرو کہ حصول کمال کے واسطے استعداد کا ہونا شرط ہے۔ مگر استعداد کمال سے بہتر اور قوی نہیں۔ یہاں تعجب سے سنتے کے قابل یہ بات بھی ہے کہ حکماء فرنگ میں سے ایک فرقہ کہتا ہے کہ علم اولیات کے حاصل ہونے کے لئے حواس ظاہر یہ کا کوئی فعل درکار نہیں اولیات ذہن کو ازل ہی میں تفویض ہوتے ہیں۔ جو انسان عالم وجود میں آتا ہے تو اولیات کا علم ساتھ لے کر آتا ہے۔

حکماء سفسطائی ضروری کی تمام اقسام کے منکر ہیں۔ انکے نزدیک کوئی شے معلوم نہیں جس سے مجہول کا اکتساب ہو سکے۔ بلکہ انکے نزدیک ممکن ہے کہ کوئی دوسری صلاحیت ذہنیہ ایسی ہو جو عقل کی شہادت کو بھی ناقابل اعتقاد سمجھو اگرچہ عقل کی تردید کرنے والی کوئی صلاحیت ذہنیہ نہیں پائی جاتی ہے تو یہ کوئی ثبوت کافی اس امر کے لئے نہیں ہے کہ ایسی صلاحیت ذہنیہ کا وجود ممکن نہیں ہے۔ اسی لئے محققین نے انکے ساتھ مناظرہ کرنے سے منع کیا ہے۔ کیونکہ اس میں نتیجہ ہوتا ہے کہ اپنے مغلو مات کے ذریعہ مجہولات کو ثابت کرتے ہیں۔ پس ایسے لوگوں کو یوں الزام دینا چاہئے کہ انکے سامنے وہ وہ چیزیں بیان

کریں جنکا اعتراف اُکلو لا محالہ کرنا ہو۔ مثلاً دریافت کریں کہ تمکو لذت و الم میں یا اولیٰ
 آب و آتش میں یا اپنے اور غیر کے مذہب میں کوئی امتیاز اور فرق معلوم ہوتا ہے
 اگر انکار کیا تو انکے بدن میں کچھ چھبونا چاہئے یہاں تک کہ تکلیف کا اعتراف
 کرنے لگیں۔ پس یہ حیات سے ہے اور الم و لذت میں فرق بدیہیات ہی ہے
 والا لہام۔ یعنی وہ بات کہ بطریق فیض الہی کے دل میں آئے الہام
 اور وحی باعتبار مضمون لغوی کے قریب المعنی ہیں۔ گو بعض مواقع استعمال میں
 کسقدر ایک دوسرے سے الگ ہوں۔ مگر اکثر جگہ دونوں لفظوں کے ایک
 ہی معنی مراد ہوتے ہیں۔ یعنی دل میں الفا کرنا۔ وحی کا اطلاق کتابت اور اشارت
 اور رسالت اور کلام خفی پر بھی ہوتا ہے۔ اور عرف شرع میں وحی کے ساتھ
 انبیاء مخصوص ہیں۔ الہام میں سب شریک ہیں۔ پس علاوہ لفظی فرق کے باعتبار
 عرف شرع کے دونوں معنی میں بھی کسقدر تفاوت ہو گیا۔ کیونکہ وحی میں ایک
 خاص بات ہوتی ہے جو الہام میں نہیں ہوتی۔ اسی لئے شرعی معنی کے لحاظ سے
 غیر انبیاء کو صاحب وحی نہیں کہتے۔ ماں لغوی معنی کے لحاظ سے غیر انبیاء پر بھی
 اسکا اطلاق ہوا ہے۔ جیسے کہ **اَوْحٰی رَبُّکَ اِلَی الْحَمْلِ وَاِذَا وَحَّیْتَ اِلَی
 الْحَوَارِیِّیْنَ۔ وَاِنَّ الشَّیَاطِیْنَ لَیُوحِّیْنَ اِلَیْ اُولَیْہِیْمُ۔** بڑا فرق الہام اور وحی
 میں یہی ہے کہ الہام میں فرشتے کا واسطہ نہیں ہوتا اور وحی فرشتے کے ذریعے سے
 نازل ہوتی ہے۔ اسی واسطے احادیث قدسی کو باوجودیکہ کلام الہی ہیں مگر قرآن
 اور وحی نہیں بولتے۔ کرمانی نے شرح صحیح بخاری میں کہا ہے کہ حدیث قدسی اور
 قرآن میں یہ فرق ہے کہ قرآن کے الفاظ معجز ہیں اور جبریل کے ذریعے سے
 نازل ہوئے۔ اور حدیث قدسی کے الفاظ غیر معجز ہیں۔ اور نہ وہ جبریل کے ذریعے
 نازل ہوئے۔ ابن ملک نے شرح مشارق میں لکھا ہے کہ حدیث قدسی وہ ہے
 جسے اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو بذریعہ الہام کے یا انتخاب میں پہونچایا ہو۔ اور
 انھوں نے اپنی عبارت میں اُسے ظاہر کیا ہو۔ حدیث قدسی اور حدیث نبوی

میں یہ فرق ہے کہ جب حضرت کسی ایسے مضمون کو جو بذریعہ الہام وغیرہ کے خدا کی جانب سے انہیں پہنچا اپنے الفاظ سے بیان کریں اور اس مضمون کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کریں وہ حدیث قدسی ہے۔ اور جو یہ بات نہ ہو تو وہ حدیث بنوئی ہے۔ وحی میں کشف صوری کے ساتھ کشف معنوی بھی ہوتا ہے۔ اور الہام صرف کشف معنوی ہے۔ اور وحی میں تبلیغ بھی شرط ہے۔ الہام میں تبلیغ شرط نہیں۔ چونکہ انبیاء کا الہام یقینی ہے اور غیر انبیاء کا الہام ظنی اسی لئے اس کا نام الہام اور اس کا وحی اس فرق کے لئے اصطلاح میں مقرر ہوا اور اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ وحی نبی کا خاصہ ہے اور الہام ولی کا خاصہ۔ لیس من اسباب المعرفة لصحة الشئ عند اهل الحق۔ یعنی الہام مشکلمین کے نزدیک کسی شے کی صحت کی معرفت کا سبب نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس کوئی حکم حلت اور حرمت اور صحت اور فساد اشیا کا ثابت نہیں کیا جاتا۔ مگر صوفیہ اور شیعہ کے نزدیک الہام صحت شے کی معرفت کا سبب ہے۔ کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوا کرتا ہے یا روح محمدی کی جانب سے۔ لیکن مشکلمین نے دو وجہ سے اس کو اسباب علم سے نہیں مانا (۱) الہام خواص کے ساتھ مخصوص ہے (مثل انبیاء اولیاء) اور مشکلمین اسباب علم عام سے بحث کرتے ہیں (۲) وہم و خیال اور کدورات نفسانی الہام سے علم حاصل ہونے میں مزاحمت کرتے ہیں۔ انبیاء کے الہام کو جو علم یقینی کا مفید مانتے ہیں اس کی یہ وجہ ہے کہ ان میں عصمت ثابت ہے اس لئے ان کے الہام میں مزاحمت وہم و خیال اور کدورات نفسانی و شیطانی متصور نہیں۔ اور غیر انبیاء میں کوئی ایسی چیز پائی نہیں جاتی کہ ان کے الہام کے مفید یقین ہونے میں کوئی رشبہ نہ رکھے۔ شیخ ابن ہمام کہتے ہیں کہ الہام اس واسطے حجت نہیں کہ کوئی ایسی علامت اس کے ساتھ موجود نہیں ہوتی جس سے یہ معلوم ہو سکے۔ یہ من عند اللہ ہے اور حجت ہونے کے قابل اور مطابق واقع کے ہے۔ بحر العلوم نے مشرح مسلم الثبوت میں بحر العلوم

لکھا ہے کہ شیخ مذکور کا یہ قول درست نہیں اس لئے کہ الہام کے ساتھ اس بات کا علم ضروری بھی پیدا ہوتا ہے کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے یا روح محمدی کی جانب سے۔ پس اس وقت میں شبہ خطا اس میں باقی نہیں رہتا۔ بلکہ اس قسم کا علم اعلیٰ ہے اس علم استدلالی سے جو اولہ غیر قاطعہ سے حاصل ہوا۔ بعض کہتے ہیں کہ الہام ملہم علیہ (جسیر الہام ہوا ہو) پر حجت ہوتا ہے نہ بخیر پر۔ بحوالہ علوم کے نزدیک یہ قول بھی صحیح نہیں۔ اس لئے کہ جب الہام ملہم علیہ پر حجت ہوگا تو یہ ضرور ہے کہ واقع کے مطابق ہوگا۔ اور جو واقع کے مطابق ہوتا ہے وہ سب پر یکساں حجت ہوتا ہے۔ اگر واقع کے مطابق نہیں ہے تو جس طرح غیر پر حجت نہیں ہے اسی طرح ملہم علیہ پر بھی حجت نہ ہونا چاہئے شاید ان بعض محققین کے قول کا منشا یہ ہوگا کہ گو الہام حجت قاطعہ ہو مگر ملہم علیہ پر یہ واجب نہیں ہے کہ خلق کو دعوت اپنے الہام کی طرف کرے اور نہ خلق کو اسکو الہام کی تصدیق ضرور ہے اور حجت فرع ہے تصدیق کی۔ بحوالہ علوم کہتے ہیں کہ متکلمین نے الہام سے جو انکار کیا ہے ان کو غالباً یہ گمان ہے کہ الہام خطرات قلبی کے قبیل سے ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں بلکہ الہام اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوا کرتا ہے۔ یا روح محمدی کی جانب سے حاصل ہوتا ہے۔ اس وجہ سے الہام اولیا کے اسباب علم سے ہونے میں شک نہیں۔ بحوالہ علوم کہ قول کا جواب یہ ہے کہ متکلمین اس لئے الہام کو کسی شے کی صحت کی معرفت کا سبب نہیں مانتے کہ وہ اسباب علم عام سے بحث کرتے ہیں اور یہ خاص گروہ اولیا سے خصوصیت رکھتا ہے۔ دوسرے علم کلام میں عقائد شرع سے بحث کی جاتی جس کے لئے یقین اور اعتقاد لازم کا ہونا ضرور ہے۔ اور غیر انبیاء یعنی اولیا کا الہام ظنی ہے گو انکو اسپر لوپرا اعتماد ہو جائے۔ مگر بغیر قرینہ خارجیہ کے نفس الہام غنیت کے رتبے سے نہیں نکلتا۔

والعالم۔ لعنت میں عالم اس چیز کا نام ہے جس سے کوئی چیز جاتی ہے

پھر اسکا استعمال اُس چیز میں شائع ہو گیا جس سے صانع عالم جاننا چاہتا ہے اور وہ سوائے خدا تعالیٰ کے تمام مخلوقات ہے۔ جو ہر مویہ بعض اسلئے کہ چیزیں ممکن ہیں اور ممکن کی طرف محتاج ہیں جو واجب الوجود ہے اسلئے صانع کے وجود پر ولایت کرتی ہیں اور صفات خدا تعالیٰ اس سے خارج ہیں۔ کیونکہ اگر وہ عین ذات نہیں ہیں تو غیر بھی نہیں ہیں بلکہ قدیم غیر مخلوق ہیں پس ہر موجود عالم ہے اسلئے کہ وہ انہیں سے ہے جس سے صانع جاننا چاہتا ہے۔ اسی لئے عوالم اسکی مہیج آتی ہے۔ اور بعض محققین نے لکھا ہے کہ عالم نام ہے ذوی العلوم کا کہ ملائکہ اور جن وانس ہیں اور انکے سوا اور چیزوں کو عالم بالتبع کہتے ہیں اور کبھی مجازاً تمام مخلوقات پر اطلاق کر دیتے ہیں۔

اور برہنہ دی نے لکھا ہے کہ حکما کی اصطلاح میں عالم کل اُن چیزوں کا نام ہے جسکا وجود ممکن ہے واجب اور ضروری نہیں۔ اور یہ منقسم ہوتا ہے طرہ روحانی و جسمانی کے۔ اور کبھی کہتے ہیں کہ عالم جملہ موجودات جسمانیہ کا نام ہے اور وہ وہ ہیں جسکو فلک عظیم کا سطح گھیرے ہوئے ہے۔

بجميع اجزائه متحدت یعنی عالم سائے اجزاء کے ساتھ تو پیرا ہے یعنی اول و تھا۔ پھر خدا نے پیدا کیا۔ خواہ وہ عالم از قسم اجسام ہو جیسا کہ نباتات و جمادات و حیوانات خواہ از قسم اجرام جیسا کہ افلاک اور آفتاب و مانتاب و محدثہ اور حشرات کے یہ معنی ہیں کہ جس زمانے میں موجود محدود ہو وہ زمانہ اُس موجود پر سابق ہو اور ظاہر ہے کہ موجود جس زمانے میں پیدا ہوا ہے اُس سے پیشتر جتنا زمانہ اُسکے وجود سے خالی تھا وہ سب اُس پر سابق ہے۔ اور اس قسم کے حادث کے متعارف میں جو قدیم ہوا جاتا ہے اُس پر کوئی ایسا زمانہ سابق نہیں ہوتا جیسے وہ مہموم ہو اور کبھی حادث ہوتے ہیں اور مراد اُس سے وہ موجود ہوتا ہے جس پر عدم برقی صادق آتا ہے نہ عدم زمانی۔ اس صورت کے عدم میں ذاتی بعدیت ہوتی ہے زمانی بعدیت نہیں ہوتی۔ یعنی زمانہ کوئی ایسا نہیں نکلتا جنہیں اس قسم کے حادث کا

وجود معدوم ہو۔ اسکی مثال اس طرح سمجھنا چاہئے کہ کوئی آدمی اپنی انگلی کو جسم پر چھلکا ہو ہلکے تو حرکت دونوں کو ایک وقت میں ہوگی۔ مگر ذاتی طور پر انگلی کی حرکت مقدم ہے چھلکے کی حرکت پر۔ اور اس حادث کے مقابلے میں جو قدیم مستقل ہے اسکے یہ معنی ہیں کہ اس موجود پر کبھی عدم سابق نہ تھا۔ ماتن کے قول میں عدم کے پہلے معنی مراد ہیں۔ یعنی ایک زمانے میں نہ تھا پھر موجود ہو گیا۔ اور خدا کو قدیم باعتبار دوسرے معنی کے کہا جاتا ہے۔

اور فلاسفہ بھی عالم کو حادثات مانتے ہیں مگر حدوث سے انکی یہ مراد نہیں ہے کہ اسکے وجود پر عدم کو سبقت زمانی حاصل ہے۔ یعنی ایک زمانے میں نہ تھا۔ اور پھر ہو گیا۔ بلکہ مفہود اسکا حادث کہنے سے یہ ہے کہ ماسوئی اللہ اپنے وجود میں غیر کے محتاج ہیں جسکا ماحصل وہی تأخر و بعیدیت ذاتی ہے۔ پس اسکے تنزیہ یک جہاں علوی و اجسام غنا مر سب قدیم ہیں خلاصہ کلام ہے کہ حادث اور قدیم ہر ایک کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ حادث زمانہ اور ذات دونوں کے اعتبار سے جیسے اہل اسلام کے نزدیک ماسوئی اللہ۔

۲۔ حادث ذات کے اعتبار سے نہ زمانے کے لحاظ سے جیسے فلاسفہ کے نزدیک ماسوئی اللہ اسی طرح قدیم ہے۔ ایک قدیم ذات اور زمانہ دونوں کے اعتبار سے جیسے خدا تعالیٰ۔ دوسرے قدیم زمانے کے اعتبار سے نہ ذات کے لحاظ سے کیونکہ ذات کے اعتبار سے ایسا قدیم حادث ہوتا ہے جیسے فلاسفہ کے نزدیک ماسوئی اللہ۔ غرض کہ عالم کے قدیم اور حادث ہونے کے باب میں حکما اور علما نے بڑا اختلاف کیا ہے۔

۱۔ اکثر فلاسفہ کہتے ہیں کہ قدیم ہیں یعنی اسکے واسطے ابتدا اور آغاز نہیں۔ زمانہ ماضی میں اسکی انتہا نہ تھی اور قدم سے مراد انکی اسکے پہلے معنی ہیں۔

۲۔ بعض فلاسفہ متقدمین کی رائے یہ ہے کہ حادث ہے۔ اور یہ قول فلاطون

فلاسفہ

طیون

کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ اور بعض نے اسکی یوں تاویل کی ہے کہ مراد ظاہر کی حدوث سے حدوث ذاتی ہے نہ زمانی۔

ملا جلال دوانی نے انوفوج میں لکھا ہے کہ میں نے فلسفے کی ایک پرانے زمانے کی لکھی ہوئی کتاب میں دیکھا ہے کہ ارسطو کا قول ہے کہ فلاسفہ میں کسی کی یہ رائے نہیں کہ عالم حادث ہے۔ مگر ایک آدمی نے یہ مذہب اختیار کیا ہے مصنف اس نسخہ قدیمہ کا کہتا ہے کہ ارسطو کی مراد اس آدمی سے حفاظت ہے۔ پس اس صورت میں تاویل مذکور صحیح نہیں۔ اسلئے کہ عموماً فلاسفہ عالم کے حدوث ذاتی کے قائل ہیں۔ پھر افلاطون کے ساتھ یہ قول کیسے مخصوص ہو سکتا ہے۔ اور جالینوس جو حدوث و قدم عالم میں متروک تھا اسکی بھی مراد حدوث سے یہی حدوث زمانی ہوگی (انتہی قول)۔

شراح مواقف نے مرصد ثانی فی عوارض الاجسام میں نقل کیا ہے کہ جالینوس نے اپنے مرض الموت میں بعض شاگردوں سے کہا کہ لکھو بیٹھے نہیں جانا کہ عالم حادث ہے یا قدیم اور نفس ناطقہ عین مزاج ہے یا غیر مزاج جب جالینوس نے بادشاہ زمانہ سے یہ چاہا کہ اسکو لقب فیلسوف حاصل ہو تو اسکے ہمعصرین اسپر طعن کیا کہ جو شخص معرفت نفس و حدوث عالم سے قاصر ہو وہ لقب فیلسوف کا مستحق نہیں ہے (انتہی)۔ میرے نزدیک اور ہر صاحب بصیرت کے نزدیک جو تحقیقات جالینوس سے واقف ہوگا جسکا شتمہ شروع قانون میں مذکور ہے اس دکایت کو باور نہ کرے گا کہ وہ باوصف ایسی تدقیقات کے متحرک یا عدم متحرک نفس ناطقہ اور حدوث یا قدم عالم کو یقینی طور پر نہ جان سکا خصوصاً اس زمانے میں کہ حکما ملکوں میں بکثرت موجود تھے اور انکی ہوشنگائیوں نے اسرار حکمت کو ارزاں کر دیا تھا۔ یہ حکایت سوائے شرح مواقف کے بعض دوسری کتابوں میں بھی میری نظر سے گزری ہے۔ لیکن یہ بھی معلوم رہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر پھاروں افترا ہو گئے اور بہت سی احادیث کا ذبح وضع ہوئیں تو پچاس

جالیئوس اور فلاطون کی کیا حقیقت ہے۔ مشکلمین نے خلاصہ میں نقصانات ثابت کرنے کے لئے اُنہیں بہت سے افراطات کئے ہیں۔ شاید یہ حرکات بھی اسی طور سے ہو۔

۳۔ خلاصہ متقدمین میں سے کچھ ایسے بھی گذرے ہیں جو عالم کو ممکن الوجود بتاتے ہیں۔ مگر اسکے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ بحسب ذات و بحسب صفات قدیم اور یہ نہیں خیال کرتے کہ صفات مثلاً حرکت و سکون وغیرہ بنا بہ حادث ہیں۔

۴۔ مشکلمین کے نزدیک عالم بحسب ذات و صفات دونوں طرح حادث بھی روٹ زمانی ہے۔ اور قدم عالم کا مذہب کئی وجوہوں سے باطل ہے۔

(الف) قدم عالم کی صورت میں حوادث کا نا متناہی ہونا لازم آتا ہے اور حوادث کا نا متناہی ہونا محال ہے۔ کیونکہ ہر ایک حادث کے لئے اولیت لازم ہے اور جبکہ ہر ایک کے لئے اولیت ضروری ہوئی تو سارے مجموعے کے لئے بھی اسکا ہونا واجب ہے۔ کیونکہ جو حکم ایک ایک چیز کے لئے ثابت ہوتا ہے وہ مجموعے کے لئے بھی ثابت ہوتا ہے۔ اور جبکہ سارے حوادث کے لئے اولیت ہوگی تو نا متناہی نہ ہونگے پس عالم ہی قدیم نہ ہوگا۔

(ب) عالم کے قدیم ہونے کی صورت میں خداوند تعالیٰ اور عالم میں کوئی فرق نہ رہیگا۔ اسلئے کہ جس طرح اس پاک بے نیاز کو معدوم فرض کرنے سے عالم کا عدم لازم آتا ہے۔ اسی طرح عالم کو مستعصم فرض کرنے سے باری خالے کا عدم بھی لازم آئیگا۔

(ج) ہر ایک نفس ناطقہ حادث ہے۔ پس سارے نفوس ناطقہ کا مجموعہ بھی حادث ہوگا۔ تو اس سے لازم آیا کہ حوادث کے لئے ابتدا ہو۔ ورنہ یہ لازم آجائیگا کہ زید و عمرو و جبر و خالد و ولید وغیرہ انسان کے اشخاص حادث ازل میں نا متناہی ہوں۔ اور جب اشخاص انسان نا متناہی ہونگے تو نفوس ناطقہ بھی نا متناہی ہونگے۔ اور جب یہ نا متناہی ہوں تو حوادث ایسے ہو سکتے ہیں

حالانکہ ابھی مجموعہ نفوسِ ناطقہ کے حدوث پر دلیل قائم ہو چکی ہے۔ پس اس دلیل کے مطابق حوادثِ سارے قتنا ہی ہونگے۔ اور جب حوادث قتنا ہی ہوں تو عالم بھی قدیم نہ ہوگا۔ تمام اہل اسلام اور نصاریٰ اور یہود کا یہی مذہب ہے کہ عالم قدیم نہیں۔ گو بعض اہل کتاب جو سائنس پر مٹے ہوئے ہیں اسکے مخالف بھی ہیں۔ مصنف نے عالم کے حدوث پر اس طرح دلیل بیان کی ہے اذہوا عیان و اعراض۔ اسلئے کہ اجزائے عالم اعیان اور اعراض ہیں۔ عین کو فلاسفہ جوہر کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں یاد رکھو کہ موجود دو قسم ہے۔ واجب یا ممکن۔ جسکا وجود باعتبار ذات اسکی کے ضروری ہو اُسے واجب کہتے ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ اور جسکا وجود باعتبار ذات اسکی کے ضروری نہ ہو وہ ممکن ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے سوا تمام موجودات۔

اور کل عالم ممکنات یا جوہر ہے یا عرض یا تو اب معلوم کرو کہ اعراض حادث ہیں۔ بعض کا حادث ہونا مشاہدے سے معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً سیاہی کے بعد سفیدی یا گرمی کے بعد سردی یا نور کے بعد ظلمت پیدا ہو جاتی ہے۔ اور بعض کا حادث ہونا اس دلیل سے ثابت ہے کہ عرض فنا ہو جاتا ہے مثلاً سفیدی جا کر سیاہی آ جاتی ہے۔ یا کسی کے بدن میں سردی آنے سے گرمی دور ہو جاتی ہے۔ اور یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جو چیز قدیم ہوتی ہے وہ کبھی فنا نہیں ہوتی۔ پس ثابت ہوا کہ اعراض قدیم نہیں ہیں۔ اور یہی مدعا ہے اور اعیان بھی سب حادث ہیں۔ کیونکہ عین یا تو جسم ہے یا جوہر۔ فرد جسکو جزو لا یجزی کہتے ہیں۔ یعنی نہایت چھوٹا لکڑا اک پھرا اسکے ٹکڑے نہ ہو سکیں۔ یہ جسم اور جوہر کو حرکت و سکون عارض ہے۔ کیونکہ انکے واسطے مکان کا ہونا ضرور ہے اگر اس آن سے پہلے بھی اس مکان میں تھے تو ساکن ہیں ورنہ متحرک۔ اور حرکت و سکون بسبب عرض ہونیکے حادث ہیں۔ یہ جسم اور جوہر بھی جن کو حرکت و سکون عارض ہے حادث ہیں۔ حذو لازم آئیگا کہ حوادث ازل میں پائے جائیں

اور قدیم کہلاتیں۔ اور یہ محال ہے۔ پس جب اعیان اور کل اعراض کا حادث ہونا ثابت ہوا تو کل عالم کا بھی حادث ہونا ثابت ہو گیا۔ کیونکہ کل عالم انہی دو میں منحصر ہے۔ اور جو قدیم ہوتا ہے وہ تغیر و تبدل نہیں پاتا۔ ہمیشہ ایک ہی حال پر رہتا ہے۔ عالم کے حادث ثابت کرنے کے لئے یوں شکل منطقی بناتے ہیں۔ عالم تغیر ہے (یعنی اس میں انقلاب واقع ہوتے رہتے ہیں) اور جو متغیر ہے وہ حادث ہے۔ پس عالم حادث ہے۔ عالم کا حادث ثابت کرنے کے لئے یوں بھی استدلال کرتے ہیں۔ ممکن علت کا محتاج ہے جو اسکی ذات سے مغایر ہو۔ اور مفروض یہ ہے کہ تمام اشیائے موجودہ ممکن ہیں۔ ممکن کی ذات نہ اپنے وجود کو چاہتی ہے نہ اپنے عدم کو۔ اور جو چیز اپنے وجود کو نہیں چاہتی وہ وجود کے توابع یعنی اعراض و صفات و افعال وغیرہ کو بھی نہیں چاہتی کیونکہ توابع وجود کا چاہنا وجود کو چاہنے کے مثل ہے۔ اس دلیل سے ثابت ہوا کہ تمام ممکنات اپنے وجود میں اپنی بقا میں اپنے اعراض و صفات کے ساتھ متصف ہونے میں اپنے افعال کے صادر ہونے میں واجب الوجود کی طرف محتاج ہیں جسکی ذات اپنے وجود کو اور ہر صفت کمال کے ساتھ متصف ہونے کو اور ہر نقصان و زوال سے بری رہنے کو چاہتی ہے۔ کیونکہ جو چیز وجود کو چاہے گی ہر چیز و کمال کو بھی چاہے گی۔ ازل سے اب تک ہر چیز و کمال کے ساتھ متصف اور ہر شر و نقصان سے منزہ ہونا اسکے لئے ضرور ہے۔ اور جو چیز وجود کو نہ چاہتی ہوگی اس میں جو کچھ خیر و کمال ہوگا وہ اصلی نہ ہوگا۔

اس تقریر پر ایک شبہ وارد ہوتا ہے۔ تقریر یہ ہے کہ ممکن نے جب اپنی ذات کو نہ چاہا تو شر و نقصان کو کیونکر چاہا ہے۔ کیونکہ شر و نقصان کا چاہنا فرع ہے ذات کے چاہنے کی۔

جواب یہ ہے۔ شر و نقصان کہ خیر و کمال کے نقیض ہیں انور عدیمی ہیں۔ اعدام اصلی کے قبیل سے۔ اور ایسے اعدام کا اقتضا نہیں ہو سکتا۔ خدا

سورہ نسا میں فرماتا ہے مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ تجھ کو جو بھلائی پہنچے وہ اللہ کی طرف سے ہے اور جو بُرائی پہنچے وہ تیرے نفس کی جانب سے جبکہ ثابت ہوا کہ حق تعالیٰ ہر شر و نقصان سے منزہ ہے تو اس کا ممکن کو چاہنا یعنی پیدا کرنا اختیار کے ساتھ ہوگا۔ مجبوری و اضطرار کے ساتھ نہ ہوگا۔ جیسا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے کہ انکے نزدیک اللہ تعالیٰ سے جو کچھ وقوع میں آتا ہے وہ اُسکے اختیار سے نہیں آتا۔ بلکہ یہ اس پر واجب ہے یعنی وہ ایسا کرتے ہیں جسے مجبوریت مختار نہیں فرماتا۔ اسی اعلیٰ کے نزدیک بھی خدا سے تعالیٰ مختار نہیں۔ مگر یہ قول غلط ہے۔ کیونکہ اس سے اُس ذات میں نقصان لازم آتا ہے۔ اور ذاتِ الہی نقصان سے بری ہے۔ اس صورت میں ممکن کے وجود پر واجب کے اختیار میں ہونا ثابت ہوا۔ پس ثابت ہوا کہ عالم حادث ہے۔ کیونکہ جو فاعل مختار سے صادر ہوتا ہے وہ بے شبہ حادث ہے۔ اعیان و اعراض کے معانی و اقسام بیان کرنے سے قبل میں حادث عالم کی دلیل کو اس لئے تمام کر دیا کہ مصنف نے اختصار کی وجہ سے اس کو تمام چھوڑ دیا تھا۔ اب میں مصنف کے کلام کی شرح کی طرف متوجہ ہوتا ہوں۔

فَالْأَعْيَانُ مَالَهُ قِيَامٌ بِلَا أَتَدُّ۔ اعیان وہ ممکنات ہیں جن کا قیام اپنی ذات کے ساتھ ہو۔ یعنی اپنی ہستی میں کسی دوسری چیز کی ہستی کے تابع نہ ہوں جیسے کہ حجر و شجر و زمین و آسمان وغیرہ ہیں۔ قیام بالذات سے مراد یہ ہے کہ بالذات اس قابل ہو کہ اس کی طرف اشارہ حسی کر سکیں۔ اور یہ تو جہ ہم نے اس لئے کی ہے کہ متکلمین کی اصطلاح میں عین کی توفیق جسے حکماء جوہر کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں عادات و تخیلات کے ساتھ واقع ہونی چاہیے۔ اور حکماء و فلاسفہ کے مذہب کے موافق قیام بالذات سے مراد یہ ہوتی ہے کہ جوہر اپنے نفس طبیعت کے اعتبار سے غیر میں غاویل نہیں کر سکتا۔ یا اپنے وجود میں غیر کا تخلیق

محتاج نہیں ہے۔ ابتدا میں فلاسفہ جوہر کی تعریف یوں کرتے تھے۔ جو چیز بذات خود قائم ہو وہ جوہر ہے۔ اور عرض کی تعریف یوں کرتے تھے۔ عرض وہ چیز ہے جو دوسری چیز کے ساتھ قائم ہو۔ جب اُن پر یہ اعتراض وارد ہوا کہ صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ باوجودیکہ جوہر ہیں مگر مادہ یعنی ہیولے کے ساتھ قائم ہوتی ہیں۔ اور اس تعریف سے عرض میں داخل ہوئی جاتی ہیں۔ تو اس اعتراض سے بچنے کے لئے اُنھوں نے جوہر کی تعریف یوں کر ناشریح کی کہ وہ ایک ایسی ماہیت یا مکن ہے کہ جب خارج میں پایا جائے تو موضوع میں ہو کر نہ پایا جائے۔ اور موضوع سے مراد اُنھوں نے وہ محل رکھا ہے جو اپنے وجود میں اُس چیز کا محتاج نہ ہو جو اُس میں حال ہو۔ اس صورت میں ہیولے صورت جسمیہ و نوعیہ کا موضوع نہیں بن سکتا کیونکہ وہ اپنے وجود اور تحقق نوعی میں انکا محتاج ہے۔

واما مرکب وهو الجسم۔ اور وہ ممکن جو قائم بالذات ہے اگر مرکب دو یا زیادہ اجزاء سے لو اُسے جسم کہتے ہیں۔ بعض کے نزدیک ترکیب میں تین جز ضروری ہیں۔ کیونکہ جسم وہ ہے جسکا طول و عرض و عمق تینوں چیزیں ہیں اور طول و عرض و عمق جب ہی پیدا ہو سکتے ہیں کہ ترکیب میں تین جڑوں کے ساتھ مانی جائے اور بعض کے نزدیک ترکیب جسم کے لئے آٹھ جڑ کا ہونا ضروری ہے۔ بغیر آٹھ جڑ کے تینوں استداد متعین نہیں ہو سکتے۔

اشاعہ و ماتریدیہ اور معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ جسم اُس مرکب کا نام جو اُن اجزاء کے مولفہ سے بنتا ہے اور قاضی ابوبکر کہتے ہیں کہ ہر ایک جز جسم ہے اور یہ باطل ہے اسلئے کہ تالیف عرض ہے۔ اور عرض ایک ہی محل کے ساتھ

نوعیہ
جسمیہ
بذات
خود

سے خارج کا اطلاق کئی دفعہ ہوتا ہے (۱) وہ چیز جو بذات ماہیت اقدس ماہیت نہوا سے عینی کلی ہو
ہیں اور یہ ذاتی کا مقابل ہے (۲) ذہن کا مقابل (۳) خارج تعقل سے اسکو واقع کہتے ہیں اور جس خارج پر
حقیق کلام دور کرتا ہے وہ یہی ہے۔ اسلئے کہ جب خارج سے ذہن کا مقابل مراد لیں تو صداقت
محرکات ذہن کو شامل نہیں ہوتا ۱۲۱

قائم ہوتا ہے پس تالیف ہر ایک جن کے ساتھ کیسے قائم ہو سکتی ہے اور جبکہ ایسا نہیں ہو سکتا تو ہر ایک جز کو جن سے جسم مرکب ہے جسم نہیں مان سکتے۔ جسم وہی مرکب ہے جس کے ساتھ تالیف قائم ہے۔ قاضی کی غرض یہ ہے کہ اجزا سے جسم کے مرکب ہونے کے بعد کوئی اور چیز اس میں موجود نہیں ہو جاتی وہی اجزا رہتے ہیں۔ انہی کو جسم کہتے ہیں اور جمہور کی یہ رائے ہے کہ بعد تیار ہونے جسم کے ایک نئی حالت سوا اجزا کے پیدا ہو جاتی ہے۔ اور وہ تالیف و انفصال ہے۔ یہ اجزا تالیف کے لحاظ سے جسم میں اور بلا لحاظ اس کے جزو لا یتجزی۔ اور قاضی اس انفصال اور تالیف کو کوئی علیحدہ چیز نہیں قرار دیتے۔

او غیر مرکب کا تجوہد وہو الجزء الذی لا یتجزی۔ یا وہ ممکن جز قائم بالذات ہے مرکب نہیں ہے۔ جیسے جوہر اور وہی جزو لا یتجزی ہے۔ یعنی جسکی تقسیم نہ ہو سکے اسکو جوہر فرد بھی کہتے ہیں اسکی کوئی شکل نہیں ہوتی۔ کیونکہ شکل اس نہایت کو کہتے ہیں جسکا ایک حد یا کئی حدیں احاطہ کئے ہوں جسکو ایک حد گھیرے ہوئی ہے وہ شکل کر دی ہے اور جسکو کئی حدیں گھیرے ہوئی ہیں اسکا نام مضلع ہے یعنی جسکے ضلع ہوں۔ پس جس مضلع کو تین ضلعوں نے گھیرا ہو اسکا نام مثلث ہے اور جسکا چار ضلعوں نے احاطہ کیا ہو اسکا نام مربع ہے وغیرہ وغیرہ ظاہر ہے کہ ایک حد یا کئی حدیں اسی کو گھیرتی ہیں جسکے اجزا بھی ہوں۔ کیونکہ حد کہتے ہیں نہایت کو۔ اور نہایت میں اور جسکی نہایت ہوئی ہے اس میں فرق ہوتا ہے۔ جب جزو لا یتجزی کی شکل ہوگی تو اسکی ایک نہایت یا کئی نہایتیں بھی ہوں گی۔ اور اس صورت میں دو جز یا حصے یا ٹکڑے ضرور ماننا پڑینگے کہ ایک میں نہایت ہوگی۔ اور دوسرا وہ ہوگا جسکی یہ نہایت ہے۔ اور نتیجہ اسکا یہ نکلے گا کہ جزو لا یتجزی بھی مثل جسم کے تقسیم کے قابل ٹھہرے گا۔ اس دلیل سے ثابت ہوا کہ جزو لا یتجزی کی کوئی صورت نہیں ہوتی۔ بلکہ بعض متکلمین تو یہاں تک کہتے ہیں کہ جزو لا یتجزی کسی ذی شکل کے مشابہ بھی نہیں ہے۔ کیونکہ جب اسکی خود شکل نہیں ہے

تو وہ کسی ذی شکل کے مشابہ کیسے ہو سکتا ہے مگر بعض کی رائے یہ ہے کہ وہ کثرت
کے مشابہ ہے اور وہ اسکی یہ ہے کہ اسکے اطراف مختلف نہیں ہیں جس طرح
شکل کردہ کے اطراف و اضلاع مختلف نہیں ہوتے اگر مصلع کی طرح اختلاف
ہو تو تقسیم لازم آئے اور بعض کے نزدیک وہ مربع کے مشابہ ہے اسلئے کہ جب
اس سے جسم بنتا ہے تو خلو اور فرجے باقی نہیں رہتے۔ اگر کرۃ کے یا کسی اور مصلع
کے مشابہ ہوتا تو ترکیب جسم کے وقت اس میں فرجے ضرور بچاتے۔ اور بعض کہتے
ہیں کہ وہ شش مثلث کے مشابہ ہے۔ کیونکہ اشکال مصلع میں مثلث سب سے
اسمیت ہے اور یہ اشکال میں سے کہا ہے کہ جزو لا تجزئی میں کچھ نہ کچھ مساحت ہوتی
ہے اس سے مراد یہ ہے کہ اسکے کسب قدر حجم ضرور ہوتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو اسکی
ترکیب سے جسم کب بن سکے اور جسے جزو لا تجزئی زیادہ ہوتے جاؤں جسم کیسے
زیادہ ہوتا جاسکے۔

یاد رکھو کہ اہل دانش کا ہم مزو کی حقیقت میں بہت اختلاف ہے۔

۱۔ بعض فلاسفہ قدیم اور جدید و متکلمین کی یہ رائے ہے کہ وہ اجزائے لا تجزئی سے
مربک ہے جو تقسیم نہیں ہو سکتے۔ مگر ان میں بھی اختلاف ہو کر دو مذہب ہو گئے۔
(الف) اکثر یہ خیال کرتے ہیں کہ اجزائے لا تجزئی متناہی ہیں (ب) بعض کہتے
ہیں کہ غیر متناہی ہیں۔

۲۔ حکیم دہلوی اطمینان مذہب یہ ہے کہ جسم ایسے چھوٹے ٹپوں سے اجزا سے
بننا ہے جنہیں سے کوئی قسمت غلی کا قابل نہیں۔ البتہ وہم میں تقسیم ہو سکتے ہیں
فائدہ۔ تقسیم کی دو صورتیں ہیں (الف) اشکال کی۔ یعنی جسم کا خارج
ہیں ٹکڑے ہونا۔ کٹ کر یا ٹوٹ کر۔ اور اسکے بھی دو طور ہیں۔ ایک یہ کہ خارج میں
خود جسم کا ٹکڑے ہونا ٹوٹ کر یا کٹ کر۔ دوسرے اختلاف اعتراض کی وجہ سے
خارج میں منقسم ہونا۔ جیسے سفیدی کے پورے پانی کا آجانا یا کسی سے ملنا یا دور ہونا
یا کسی کے مقابل پہنچنا۔ یہ دونوں صورتیں غلی کہلاتے ہیں۔

دب قسمت ذہنی یعنی جسم کا بذریعہ وہم کے بننا۔ اگرچہ اس تقسیم میں شے کے کڑے خارج میں نہیں ہوتے، مگر اسکی صحت میں کلام نہیں۔ کیونکہ جس ایسے کڑے کا تیز اور ادراک کر لیا ہے اسے قسمت ذہنی کہتے ہیں۔ اسی قبیل سے قسمت ذہنی بھی ہے۔ جس میں عقل و جزا یا کڑے کلی طور پر تجویز کر لیتی ہے مگر صراحہ تقسیم اور شخص قسمت وہی میں ہوتی ہے قسمت فرضی میں نہیں ہوتی۔ مگر یہ ایسا فرض نہیں جیسا کہ محالات کو فرض کرنا ہے۔ یہ تجویز عقلی و نفس کے مطابق ہوتی ہے۔

۱۳۔ حکماء کے مشابہت اور اشتراکین بلکہ بعض مشابہتین بھی یہ کہتے ہیں کہ بیہوشی اور موت اسلئے کہ جسم سے جدا ہو جاتا ہے۔ چاہیں تقسیم کر سکتے ہیں جسم کی تقسیم کہیں کرنا نہیں سکتی۔ انکے خیال میں کہ اجسام میں علاوہ ایسے حقائق کے جو مثلاً طول و عرض و رنگ نرمی سختی سردی گرمی وغیرہ بالفعل موجود ہیں کوئی ایسی شے بھی داخل ہے جس میں یہ حقائق پائے جاتے ہیں۔ یعنی اس شے سے ایسا جوہر اوست جسکو حقائق بالا احوال کے طور سے عارض ہوتے ہیں اور وہ شے درج ہے جسے حکماء کے مشابہتین بیہوشی کہتے ہیں۔ یہی بیہوشی ان حکماء کے نزدیک علت موت ہے۔ جو تمام اجسام یعنی اپنے مخلوقات میں داخل ہے۔ پس بیہوشی کا تیسرا عارض پہلے انکے اسلئے مندرج ہوا ہے۔ یہی جوہر صورت جسم کا محل ہے۔ بیہوشی کی تشریف یہ ہے کہ وہ ایک جوہر ہے قائم بذاتہ۔ اور وہ نہ فی نفس مستقل ہے اور نہ منفصل ہے اور نہ واحد ہے و وحدت انفسالی کی وجہ سے اور نہ کثیر ہے کثرت انفسالی کی وجہ سے۔ مٹی ریتا حیوان لطفہ اور اچھو وغیرہ ہر طرح کی ہیئت یہی قبول کرتا ہے۔ اسی کو مادہ بھی کہتے ہیں۔ یہ امور ایسے ہیں جن سے بیہوشی کا وجود مسلم مانا جاتا ہے۔ اسلئے کہ جب ہم یہ کہیں گے کہ انسان مٹی سے بنا ہے یا بیٹا باپ کے لطف سے پیدا ہوا ہے تو یہاں دیکھنا چاہئے کہ مٹی اور لطفہ بالقدسی طرح اپنی اصلی حالت پر باقی ہیں اور وہی انسان یا حیوان بھی اچھو گئے ہیں۔ یہ بات کہ

ایک ہی حالت میں وہ مٹی اور حیوان اور لطفہ اور جسد انسان ہیں یہ بات تو بالکل محال ہے یا ایسا ہے کہ مٹی مٹی اور لطفہ لطفہ نہیں رہے۔ پھر حیوان اور انسان ان حاصل ہوئے ہیں یا یوں کہیں گے کہ مٹی حیوان اور لطفہ انسان نہیں ہوئے ہیں بلکہ وہ شے اور تھیں یہ اور ہیں۔ جب وہ بالکل باطل ہو گئیں تب یہ نئی چیزیں حاصل ہوئیں یا ایسا ہے کہ جس جوہر میں مٹی اور لطفے کی ہیئت تھی وہ ہیئت اُس سے دور ہو کر ہیئت حیوانی یا انسانی اس میں پیدا ہوئی ہے۔ اور یہی سچ ہے۔ پہلی دونوں باتیں غلط ہیں۔ مسئلہ کہ کوئی آدمی کھیت میں بیج ڈالے یا عورت سے جماع کرے اور جب کھیت اُگ جائے اور اولاد پیدا ہو جائے تو یہی کہیں گے کہ یہ کھیتی اُسی بیج سے ہے اور پیدا والا دوسرے لطفے سے ہے۔ اجسام عالم میں جو چیز انقباض قبول کرتی ہے اسی کو اصطلاح میں ہیویوئے کہتے ہیں اور اس انقباض کو عورت جسمیہ کہتے ہیں یا یوں سمجھو کہ تنب النوع اجسام پر انقباض و انقباض وار ہوئے ہیں تو ہیویوئے انقباض قبول کرتا ہے اور عورت جسمیہ انقباض صورت ہیویوئے میں حلول کئے ہوئے ہے۔ یعنی ہیویوئے محل ہے اور عورت حال حلول ہے حرکت کی اصطلاح میں خصوصیت ایک چیز کی دوسری چیز کے ساتھ اس طرح ہے کہ ایک کی طرف اشارہ بعینہ دوسری کی طرف اشارہ ہو۔

(دس) ایک ہی چیز ہے کہ وہی انقباض قبول کرتی ہے اور وہی انقباض (دج) کوئی شے اپنی حد کو قبول نہیں کر سکتی۔ کیونکہ قابل کے واسطے ضرور ہے کہ وہ وجود مقبول کے ساتھ موجود ہو۔ اور کوئی چیز اپنی حد کے ساتھ موجود نہیں ہو سکتی۔ پس لازم آیا کہ جسم میں جو جز متصل ہے وہ غیر ہے اُس جز سے جو انقباض کا قابل ہے۔ اہل ایشیائے ان خیالات کو حکمائے یونان سے پایا تھا جو کچھ تصانیف انکی ہیں وہ درحقیقت خیالات اہل یونان پر مبنی ہیں۔ انکی تصانیف پڑھتے پڑھتے انکے مذاہب کو صحیح جانتے لگے ہیں۔ ارسطو اور تابعین ارسطو کی بدولت ایسے خود فریب ہو رہے ہیں کہ وہ جو ہیویوئے انکو بد ہیئیات سے معلوم ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تعلیم

تجلیت کی بدولت نزقیات علمیہ میں آخر کار پسپا ہو گئے۔ جو راستہ یونانیوں نے
حقائق اشیاء کی تحقیق کے لئے نکالا تھا اس میں انہیں کامیابی نہ ہوئی اور بجائے مشا
کر لئے اور تجربہ اور تحقیقات کے خیالات اور تصورات پر انکا فلسفہ محدود رہا۔ وہ
کبھی محسوسات کی طرف نظر نہ کرتے تھے۔ اور مظاہر کائنات کے انکشاف پر
مشابہ سے کام نہ لیتے تھے۔ انھوں نے اس سیدھے طریقے کو اختیار نہ کیا
اور اپنے آپ کو خیالات اور تصورات کی بھول بھلیاں میں ڈال دیا۔

شکلیں نے ہیولے کے ابطال میں کہا ہے کہ بالضرر اگر ہیولے کا وجود تسلیم
کر لیا جائے تو اسکا موجود ہونا دو حال سے خالی نہ ہوگا۔ یا تو وہ کسی چیز (مکان)
میں موجود ہوگا یا چیز میں موجود نہ ہوگا۔ اور چیز میں ہونے کی صورت میں بھی
اُسکے لئے ان دو حالتوں میں سے کسی ایک کا ہونا ضرور ہے یا وہ مستقل طور پر
یعنے بذات خود اس چیز میں ہوگا۔ یا مستقل طور پر اس چیز میں نہ ہوگا۔ مستقل طور پر
ہونے کی صورت میں تو ہیولے کی جسمیت لازم آتی ہے۔ اسلئے کہ جبکہ ہیولے
متحیر بالذات ہوگا تو اس صورت میں وہ جو ہر جہہ اور طول و عرض و عمق رکھتا
ہوگا۔ اور جسم کے یہی معنی ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ ہیولے کے متحیر بالذات و بالاعتقاد
ہونے کی صورت میں لازم آتا ہے کہ وہ جو ہر جہہ اور طول و عرض و عمق رکھتا ہو۔ اور
جو ایسا ہوتا ہے وہ جسم ہوتا ہے۔ پس اس صورت میں ہیولے صورت جسمیہ کی مثل ہوگا
پھر کیسے صورت جسمیہ اس میں حلول کر سکتی ہے۔ اور دوسری صورت میں (یعنے
ہیولے چیز میں بالذات و بالاعتقاد موجود نہ ہو بلکہ صورت جسمیہ کے طفیل اور
ہمراہی اور متابعت سے چیز میں آیا ہو) ہیولے جو ہر جہہ نہ ہوگا بلکہ وہ ایک صفت یعنی
عرض ہوگا۔ صورت جسمیہ میں حلول کے ہوئے اور تجزیہ میں صورت مذکور کا تالیف
ہوگا حالانکہ فلاسفہ اُسکو جوہر اور صورت جسمیہ کا محل قرار دیتے ہیں۔ اور اگر
یہ کہیں کہ ہیولے کسی چیز میں نہ بالذات اور نہ بالتبع موجود ہے تو اس صورت
میں یہ لازم آتا ہے کہ وہ صورت جسمیہ کا محل نہ ہو۔ کیونکہ صورت جسمیہ کا محل

اسکو اس وجہ سے قرار دیا ہے کہ صورت کو اس میں حلول کر کے اسے تخصیص حاصل ہو جاتی ہے۔ اور جو چیز کسی طرح متجز نہیں ہوتی وہ امورات معقولی میں سے شمار پاتی ہے۔ جنکو کسی طرح نہ چیز سے تعلق حاصل ہوتا ہے نہ اختصاص۔ اسکو وجود صرف ذہن میں ہوتا ہے تو پھر یہ قول کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ صورت جسمیہ متجز ہوتا ہے لے ایک ایسے امر معقول میں حلول کیا ہے جسکو نہ چیز سے تعلق ہے نہ اختصاص کیونکہ متجز چیز کے محل بننے کی وہی چیز قابلیت رکھتی ہے جو خود بھی متجز ہو اور جو صورت اس قدر بڑھتی ہو اس میں کسی ایسی چیز کا حلول جو بذات خود متجز ہو اور بیدار ہے نتیجہ اس دلیل کا یہ نکلا کہ ہیونے کوئی چیز نہیں۔

دوسری دلیل بطلان ہیونے اور جسم کے اس سے مرکب ہونے پر یہ ہے کہ اگر جسم ہیونے اور صورت سے مرکب ہو تو جسم کوئی جسم کہہ سچے اور جاننے اور معلوم کرے تو اسکو ان دونوں اجزاء کا بھی تعلق ہو جایا کرے اور کسی طرح دلیل لانے اور غور نہ کر کے ہیونے کی احتیاج واضح نہ ہو۔ جسم کو ہر ایک جانتا پہچانتا ہے اور ہیونے کو کوئی نہیں جانتا۔ وہی لوگ اسکے وجود سے واقفیت رکھتے ہیں جو در سول میں حکما کے احوال پڑھتے رہتے ہیں اس سے کہ طلباء کے سوا کسی آدمی سے یہ چھوڑ دہ یہ بھی نہیں جانے گا کہ ہیونے کس جانور کا نام ہے اور کہا رہتا ہے۔ اگر ہیونے جسم کا جز ہوتا تو جس طرح اسکے حالات سے طلباء اسے مدرسہ جبر رکھتے ہیں ویسے ہی ہر ایک آدمی اسکے وجود سے خبردار ہوتا۔ بلکہ جو لوگ کتابوں میں اسکے دلائل پڑھتے ہیں وہ بھی وہ ہیونے کو اچھی طرح نہیں جانتا اسکے مشاہدہ تو بہت دور ہے۔ اُنکے دماغ میں صرف اسکے خیالات چھیدے ہوتے ہیں۔

جان لاک جو ایک مشہور انگریزی فلسفی ہے اور ۱۶۹۲ء میں پیدا ہوا اور ۱۷۰۴ء میں مرا ہے ہیونے کے علم کو بدیہی مانتا ہے۔ اسپر آئر لینڈ کے ایک مشہور جگم پر کلی نے جو ۱۷۸۰ء میں پیدا ہوا اور ۱۷۹۳ء میں فوت ہوا ہے

لکھا ہے کہ ہم ایسے موجود سے جسکی حقیقت دریافت نہیں ہو سکتی انکار نہیں کر سکتے
 یہ خیالی موجود حکما کا دماغی مخلوق ہے اور ایک شے محض بیکار ہے۔ اور حقیقت
 میں نہ ہیب وہ یہ کاموید ہے۔ ہاں اگر مادی سے مراد وہ شے ہے جسے ہم دیکھ
 سکتے ہیں چھو سکتے ہیں۔ ذائقہ کر سکتے ہیں تو بھگد و جھگد مادی سے انکار نہیں ہے۔
 لیکن اگر مادی سے کوئی ایسی شے مراد ہے کہ اسے کوئی شخص نہ دیکھ سکتا ہے
 نہ چھو سکتا ہے نہ ذائقہ کر سکتا ہے تو ہم ایسی شے کے وجود سے انکار کر سکتے ہیں
 اور اس وجہ سے ہم حکما کے جلسے سے نکل کر جمع عوام میں داخل ہوتے ہیں۔
 بلاشبہ عوام اس عجیب المخلوقات سے خبر نہیں رکھتے اور انکی نادانیت
 کی وجہ یہ ہے کہ بیوی کا علم جو اس قسم ظاہر یہ کے ذریعہ سے حاصل نہیں
 ہو سکتا۔ البتہ جان لاک یا صدر الدین شیرازی کی بدولت اس ڈکٹر سب سے
 اطلاع ہو سکتی ہے۔ اگر بیوی کا علم یہ بھی ہو تا تو ہر فرد بشر کو مفہوم بیوی کے
 ساتھ احسان کے ساتھ اطلاع دے گی۔ مثبتین بیوی کے اثبات بیوی کے میں ہتھ
 جان نشانیاں کہیں کرتے حالانکہ بقول لاک بیوی کوئی ایسی شے ہے کہ اسکی
 کیفیت مفصل طور سے معلوم نہیں۔ اسکا علم انتشار اور پریشانی سے خالی نہیں
 جب برکلی نے وجود بیوی کے لئے جانسن کے سامنے انکار کیا تو جانسن نے اثبات
 بیوی کے لئے ایک لائے پتھر پر اعلان برکلی کی نظر سے ماری۔ ظاہر ہے کہ برکلی
 کسی پتھر کے طول و عرض و عمق و وزن و صلابت وغیرہ سے انکار کرتا تو جانسن
 کی لائے سے برکلی کے انکار مادی کو چوٹ لگتی۔ ڈاکٹر جانسن نے جو جواب برکلی کو
 دیا تھا کیسا نادانی سے ملو تھا۔ جانسن کے جواب میں اور آگ میں جلانے والوں کے
 جواب میں فرق ہے کہ اگر کوئی شخص حقائق اشیا کے ثبوت و علم کا منکر ہو تو اسے
 آگ میں جلادو، اگر سامنے کوئی میز رکھی ہو تو برکلی کو عوام کی طرح بخوبی اسات
 اترا ہے کہ جو شے پیش نظر ہے طول و عرض و عمق کھتی ہے رنگین ہے جلد
 گروہ شے جو حال وہ ان حقائق یا صفات کے حکما کے نزدیک یہ نہیں دیکھ سکتے

اس سے برکلی کو سراہا کر رہے۔

حق یہ ہے کہ متبتین جزو لایتجزی اور ہیولے دونوں کے دلائل باہم مل کر
مجھ ایسے مشکوک ہو گئے ہیں کہ کوئی صحیح نہیں۔ نتیجہً اُن سے انہیں نہیں ہو سکتا
مگر ہر صورت اہل اسلام پر واجب ہے کہ خاص اس میں فلاسفہ کے اقوال کی
تبعیت نہ کریں۔ ترویج دے کر اپنے رہیں تاکہ قدم عالم اور نفی حشر اجساد اور
دوام حرکات افلاک اور امتناع خرق والقیام افلاک وغیرہ فلسفی خیالات کے
مذہب سے چھٹکارا ہو جو اثبات ہیولے اور صورت پر مبنی ہیں۔ جسم اجزاء سے
لایتجزی سے مرکب ہے۔ اس بات کے ذہن نشین کرنے کے لئے یہ تشبیل بہت
روشن ہے کہ ہم نے ایک مائشہ نیل پاؤ بھریانی میں گھسکر ملایا پھر اس پانی میں
سے ایک قطرہ لے کر من بھریانی میں ملایا پھر اس من بھریانی میں سے ایک قطرہ
میں بھر دو وہ میں ملا یا تو تمام اجزاء اس نیل کے دودھ میں ایسے منتشر ہو جاتے ہیں
کہ دودھ کی رنگت میں کسی طرح کا تغیر مشاہدہ نہیں ہوتا ہے۔ اور وہ اجزاء ہمارے
حواس سے مدد رک نہیں ہو سکتے ہیں۔ پس خیال کرنا چاہئے کہ کس قدر باریک اجزاء
اس نیل کے ہوئے ہیں۔ اور اُن اجزاء غیر محسوسہ سے ترکیب اس نیل کے
جسم کی تھی۔ چونکہ تمام عالم اجسام مرکب ہے اجزائے صغیرہ کے ذیقہ سے
جو اجزاء ذروں سے بھی زیادہ باریک اور ایسے چھوٹے ہیں کہ ہمارے حواس سے
ادراک انکا محال ہے۔ اسلئے کسی جسم کے اجزاء میں انفصال نہ ہوگا۔ بلکہ فی الحقیقت
سب منفصل ہونگے۔ گو ظاہر نہیں وہ انفصال اس وجہ سے محسوس نہ ہو سکتا
ہو کہ اجزاء کے جوڑوں کی جگہ بہت باریک ہوتی ہے۔

والعرض ما لا یقوم بذاتہ ویحد ث فی الاجسام والجواہر اور عرض
وہ ہے جو بذات خود قائم نہ ہو بلکہ اسکا قیام غیر کے ساتھ ہو اور وہ اجسام و جواہر
میں پیدا ہوتا ہے۔ عرض کا جسم و جوہر کے ساتھ قیام اس طرح ہوتا ہے کہ دونوں
اشادہ حسی میں ممتاز اور الگ الگ نہیں ہو سکتے۔ عرض کی اس تعریف سے

یہ بخوبی ثابت ہو گیا کہ جسم اعراض مجتمعه کا مجموعہ نہیں ہے جیسا کہ نظام اور بخار مغزلی کی رائے ہے۔ کیونکہ عرض خواہ واحد ہو یا متعدد بذات خود قائم نہیں ہو سکتا اس کے قیام کے لئے جوہر و جسم کا ہونا ضرور ہے۔ جیسے رنگ کپڑے پر اور حروف کاغذ پر۔ کپڑا اور کاغذ جسم ہیں کہ بذات خود قائم ہیں۔ رنگ اور حروف عرض ہیں کہ بذریعہ کاغذ اور کپڑے کے ان کا قیام ہے۔ تعریف مذکور میں قیام بالغیر سے مراد یہ ہے کہ اپنے تئیں غیر کا محتاج ہو۔ اور اس مراد کے لینے کی ضرورت یہ ہے کہ متکلمین نے عرض کی تعریف یوں کی ہے کہ عرض ایک موجود ممکن ہے جو قائم ہو تا ہے کسی تئیں کے ساتھ۔ اس تعریف کے اعدام اور سلب نکل گئے کہ وہ موجود نہیں ہوتے اور اعیان بھی نکل گئے کہ وہ بذات قائم ہوتے ہیں۔ اور قید ممکن سے ذات باری اور صفات باری بھی نکل گئے اور بعض اشعار جو عرض کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ عرض غیر کی صفت ہوتا ہے یہ باطل ہے اس لئے کہ صفات سلبی بھی توفیر کی صفت ہوا کرتے ہیں اور پھر اعراض نہیں۔ کیونکہ عرض اقسام موجود سے ہے۔ اور چونکہ معتزلہ محدود کو ایک شے مانتے ہیں اس لئے وہ عرض کی یوں تعریف کرتے ہیں۔ عرض وہ چیز ہے کہ اگر خارج میں پانی رجا جائے تو تئیں کے ساتھ قائم ہو۔ کیونکہ ان کے نزدیک عدم میں عرض کو بھی ثبوت کا مرتبہ حاصل ہے کیونکہ ان کے مذہب کے مطابق وجود مابہیت پر زائد ہے۔ یعنی وجود اور مابہیت غیر ہیں پس عدم کی حالت میں اعراض وجود سے الگ ہوتے ہیں اس لئے متکلمین کے قیام کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور جب عدم سے وجود کی طرف نکلتے ہیں تو غیر کے ساتھ پاسے جاتے ہیں اور اسپر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ فناء جوہر کو یہ لوگ

لے علماء ماتریدیہ کے نزدیک ذات باری اپنے وجود کی عین ہے اور عینیت سے مراد یہ ہے کہ وجود قائم بذات ہے۔ یعنی کسی شے سے شرع نہیں ہے اور علماء اشعریہ کہتے ہیں کہ وجود متفقائے ذات ہے یعنی ذات باری تعالیٰ وجود کی حقیقت ہے اس صحت میں غیریت ہوئی۔ اور فلاسفہ کی یہ رائے ہے کہ واجب تعالیٰ میں تو وجود نفس مابہیت پر زائد نہیں اور ممکن وجود مابہیت پر زائد ہے۔ شرح محقق سے معلوم ہوتا ہے کہ اشعری اور ارجس معتزلی باطل کا یہ قول ہے کہ وجود ہی نفس مابہیت ہے خواہ واجب ہو یا ممکن دونوں میں دونوں ایک شے ہیں ۱۰۸ سنہ

عرض بتاتے حالانکہ اپنے وجود کی تقدیر پر وہ کسی اختیار کے ساتھ قیام پزیر نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ اختیار جوہر ہوتا ہے۔ اور جوہر کے ساتھ فنا کے جوہر کا قیام محال ہے کیونکہ یہ ممانی وجود جوہر کا ہے۔ پس فنا کے جوہر عرض کی تعریف میں داخل نہ ہو سکا۔ اور تعریف جامع نہ ہوگی۔ اور مذہب حق یہ ہے کہ معدوم ثابت نہیں ہے اور نہ در بیان وجود و عدم کے ثبوت و تقرر کا کوئی واسطہ ہے۔

غلام۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ عرض وہ ماہیت ہے کہ جب خارج میں پایا جاتا ہے تو کسی محل میں ہو کر پایا جاتا ہے۔ اور وہ نہیں۔

ایک تیف۔ یعنی حالت۔ اور یہ دو قسم ہے (الف) حیوانی جیسے سیاہی سفیدی مگر می سردی (ب) انسانی جیسے علم جہل بخشش اور نکل۔

۲۔ کم۔ یعنی مقدار۔ اور یہ بھی دو قسم ہے (الف) مقدار عددی جو اکائیوں سے مرکب ہے۔ اس کا نام کم منفصل ہے (ب) مقدار مندرادی اس کا نام کم متصل ہے جیسے امتداد کسی چیز کا کہ کئی گز ہو۔ اور نہ بھی ہی قبیل سے ہے۔ پہلی مثال کم متصل تار کہلاتی ہے اور دوسری کم متصل غیر تار شکمیں کم منفصل اور متصل دونوں کو نہیں مانتے کیونکہ عدم مراتب کثرت سے جو وحدات سے مرکب ہے اور وحدت خارج میں پائی نہیں جاتی تو عدم بھی وجودی نہیں ہو سکتا۔ جس کل کے اجزاء عددی ہوں گے میں وہ کل بھی عددی ہوتا ہے اور مقدار بھی کوئی چیز نہیں کیونکہ اس کے نزدیک جسم اجزاء کے لئے تجزی سے مرکب ہے اس صورت میں کسی جسم کے اجزاء میں اتصال نہ ہو گا۔

۳۔ آئین۔ یعنی وہ ہیئت جو جسم کو مکان میں ہونے کے سبب سے عارض ہو۔ یہی ہے وہ ہیئت جو جسم کو زمانے میں ہونے کی وجہ سے عارض ہو۔

۴۔ آصاف۔ یعنی دو چیزوں کے درمیان میں نسبت کا ہونا۔ مثلاً غلامی کی نسبت غلام اور زید میں۔

۵۔ وضع۔ یہ بھی ایک ہیئت ہے جیسے کھڑے ہونے بیٹھ جانے اور لیٹ جانے کی ہیئت۔

۷۔ فعل۔ یہ ایک ہیئت ہے کہ فاعل میں اس وقت پیدا ہوتی ہے جب وہ متفعل میں اثر کرتا ہے جیسے وہ ہیئت کہ ارہ کش میں ارہ کسی کے وقت پیدا ہوتی ہے۔
۸۔ انفعال۔ یہ بھی ایک قسم کی ہیئت ہے جو متفعل میں اس وقت حاصل ہوتی ہے جب فاعل اس میں اثر کرتا ہے۔ جیسے وہ ہیئت جو لکڑی میں ارہ کشی کے وقت ظہور میں آتی ہے۔

۹۔ تلمک (یکسیریم) یہ ہیئت جسم میں اُس وقت پیدا ہوتی ہے جب اسکو کوئی چیز لگے۔ نام اس سے ہے کہ تمام اجزاء جسم کو گھیر جائے یا بعض اجزاء کو مثلاً وہ ہیئت جو آدمی کو علم باندھنے یا جبہ پہننے اور برقعہ یا ٹوپی اور چہنیہ یا پاجامہ پہننے سے حاصل ہوتی ہے۔ حکماً کجا قول ہے کہ سارے ممکنات ان نوعرض اور ایک جوہر میں منحصر ہیں۔ مگر آنکھ کے پاس کوئی ایسی دلیل نہیں جس پر غما و ہوسکے۔ آنکھوں سے جس قدر اثبات حصر پر دلیل سے زور مارا ہے وہ محض استغراق ناقص ہے جسکو علم کلام کی کتب مطولات میں علمائے اسلام نے بڑے شد و تد اور جوش و غروش سے بگاڑ دیا ہے۔

تسکین نے اعراض کی تقسیم دوسرے طور پر کی ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ عرض دو قسم ہے۔ (۱) ذی حیات سے خصوصیت رکھتا ہے۔ جیسے خود حیات اور جو کچھ حیات سے خلق رکھتا ہے جیسے جوڑس کے ذریعہ سے اوداکات اور علم قدرت اور وہ کبر است۔ شہوت۔ نفرت۔

(۲) جسے ذی حیات کے ساتھ کوئی خصوصیت نہیں جیسے حرکت۔ سکون۔ اجتماع۔ افتراق۔ اسی طرح وہ اشیا جو حواس خمسہ سے محسوس ہوتی ہیں۔ جیسے آواز۔ رنگ۔ بو۔ مزہ گرمی سردی وغیرہ۔ استقرا سے معلوم ہوتا ہے کہ اعراض کی ساری قسمیں تنہا ہی ہیں۔ مگر جبائی سوترلی اور قاضی ابوبکر اشعری یہ بھی کہتے ہیں کہ جسد اعراض پائے جاتے ہیں انہی پر حصر نہیں بلکہ ممکن ہے کہ انکے سوا اور بھی اعراض پائے جائیں اور وہ نامتناہی ہوں۔ اکثر معتزلہ اس رائے کے خلاف ہیں۔ اور حق

یہ ہے کہ نہ ہم وہ کہہ سکتے ہیں نہ یہ ہو کہ دونوں باتوں میں توقف ہے۔ اور اعراض کے وجود سے کسی کو انکار نہیں۔ مگر ابن کيسان کا یہ زعم ہے کہ عرض کوئی چیز ہے کل عالم جو اہر ہے۔ اسکے نزدیک گرمی سردی رنگ روشنی وغیرہ ساری چیزیں جو اہر میں داخل ہیں اور یہ محض غلط ہے۔ اور جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ عرض موجود ہے اُن سب کا اس پر اتفاق ہے کہ عرض بذات خود قائم نہیں ہوتا۔ مگر ابو ہذیل علان منتر اور اسکے متبعوں کی یہ رائے ہے کہ عرض بھی قائم بذات خود ہوتا ہے محل کا محتاج نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس نے ایک ایسا ارادہ عرضی ثابت کیا ہے جس کے لئے کوئی محل نہیں اور اندر کو اس کا مرید ٹھرایا ہے اور یہ ایک بہت بجزات ہے جو عقلا کی شان سے بعید ہے کیونکہ ہم رنگ روشنی آواز مزہ بو گرمی سردی وغیرہ اعراض کا اپنے حور سے اور اک کرتے اور پھر یہ دیکھتے ہیں اور اس پر ہو کہ یقین بھی ہے کہ قائم بذات خود نہیں کسی نہ کسی محل میں ہو کر پائے جاتے ہیں۔ خاص اندر قائلے کے واسطے ایسا ارادہ ثابت کرنا جو بذات خود قائم ہو بڑی بہت دہری ہے۔ اس قسم کے ارادے کی خصوصیت جناب الہی سے کیا ضرور ہے۔ اس کی نسبت تو خدا اور غیر خدا دونوں کی طرف برابر ہے۔ اور عرض خود ایک محل سے دوسرے محل میں منتقل نہیں ہو سکتا اور نہ ایک عرض دوسرے عرض کا محل قیام بن سکتا ہے اور جو عرض خاص ایک محل میں قائم ہوتا ہے وہ وہ نہیں ہوتا جو دوسرے محل میں قائم ہے۔ مثلاً سفیدی یا تخی و انت میں بھی ہے اور چولنے میں بھی ہے۔ مگر یہ اور ہے وہ اور ہے اسی طرح سیاہ زید بھی ہے اور عمر بھی ہے۔ گرد و نوں سیاہی میں جدا جدا ہیں پس عرض مخصوص کے واسطے دو مخلوق کی ضرورت نہیں۔ مصنف نے عرض کی مثال اس طرح رکھ کر لالوان جیسے رنگ مثلاً سیاہی و سفیدی بعض قدما کی رائے یہ ہے کہ رنگ کا جو ثابت نہیں یہ جو کہ ہے سارا خیالی کا ہوتا ہے۔ سفیدی جو نظر آتی ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ نہایت باریک اجن میں ہوا ہے شفاف اور چمکدار مگر رنگ سفید نظر آتا ہے لگتا ہے جیسا کہ پانی میں جھاک اٹھتے ہیں تو سفید نظر آتے ہیں۔ حالانکہ یہاں سفید

بجین

بجین

یا نکل و چون نہیں۔ اسی طرح برف کو دیکھو تو ایک سفید جسم نظر آتا ہے حالانکہ پانی کے اجزاء جم جاتے ہیں۔ چونکہ وہ نہایت شفاف اور چھوٹے ٹہوتے ہیں ان میں ہوا بھر جاتی ہے اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ جسم سفید ہے۔ اسی طرح بلور یا کالج کو نہایت باریک پسکر دیکھو تو کیا اجملا سفید نظر آتا ہے۔ حالانکہ سارے اجزاء باریک ہو جاتے ہیں علیحدہ علیحدہ رہتے ہیں۔ اور جسم رنگ جب پکڑتا ہے کہ کل اجزاء مجتمع ہو کر ایک دوسرے پر اثر کرے۔ ایسے ہی جب کالج کے ٹکڑے میں بال اچھاتا ہے تو اس سفیدی معلوم ہوتی ہے حالانکہ وہ جگہ ایسی نہیں جہاں رنگ میں سفیدی پیدا ہونے کی قابلیت ہو۔ اور سیاہی کا مدار اسباب سفیدی کے خلاف پر ہے کہ یہاں ہوا اور روشنی اجڑا جسم میں زیادہ داخل نہیں ہونے پاتی۔ دیکھو جس تالاب کا پانی نہایت گھرا ہوتا ہے وہاں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ رنگ اسکا سیاہ ہے بعض کی رائے یہ ہے کہ خود پانی سیاہ پیدا کر دیتا ہے۔ وجہ اسکی یہ ہے کہ جب پانی کسی جسم میں بھرتا ہے اور اس کے عمق میں نفوذ کرتا ہے تو وہاں سے ہوا اپنی لطافت اور پانی کی ثقالت کی وجہ سے نکل جاتی ہے۔ اور چونکہ پانی ہوا کی طرح شفاف نہیں ہوتا اسلئے جسم میں تاریکی اور اندھیرا باقی رہ جاتا ہے۔ اور یہ خیال بندہ جاتا ہے کہ یہ جسم سیاہ ہے۔ کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ جب کپڑے کو جھگوڑتے ہیں تو وہ سیاہی مائل نظر آنے لگتا ہے حتیٰ یہ کہ سفیدی و سیاہی کو حقیقتہً وجود حاصل ہے لیکن پرچار نہیں اور انکا اس سے محض مفصلہ ہے۔

رنگ کے اصول صرف دو ہیں۔ سفید و سیاہ۔ اور بعض پانچ بتاتے ہیں اور سرخ و سنہر و زرد و نیل و سبز اضافہ کرتے ہیں۔ باقی رنگوں کی جتنی قسمیں ہیں وہ انہی کی آمیزش سے حاصل ہوتی ہیں۔

حکماء قدیم یونان اور ابوعلی بن سینا اور ابن ہشیم معتزلی کہتے ہیں کہ رنگوں کے وجود کے لئے روشنی کا ہونا ضروری ہے۔ جب تک یہ نہ ہوگی رنگ نہ پیدا ہوگا۔ دیکھو جتنی روشنی زیادہ ہوتی ہے رنگ صاف اور عمدہ اور گہرا نظر آتا ہے جب قدر روشنی

کم ہوتی ہے تو رنگ بھی اتنا ہی پھیکا اور کم نظر آتا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ رنگ کے ہر طبقے کے لئے روشنی کے طبقے کا ہونا واجب ہے۔ اگر سب طبقات روشنی جاتے رہتے ہیں تو پھر رنگ کا کوئی طبقہ باقی نہیں رہتا۔ اس دلیل سے نتیجہ یہ نکلا کہ تاریکی میں رنگ کے سارے طبقات جاتے رہتے ہیں۔ مگر اہل تحقیق کی رائے یہ ہے کہ رنگ کے وجود کے لئے روشنی کی ضرورت نہیں۔ ان اسکے دکھنے کے واسطے اس کا ہونا واجب ہے۔ مگر مطلقاً یہ نہ سمجھ لینا چاہئے کہ روشنی خواہ کسی طرح کی ہو وہ دکھنے کے لئے مشروط ہے بلکہ مشروط اس میں یہ بھی ہے کہ یہ روشنی اس چیز کو گھیرے ہو جو دکھی جاتی ہے۔ چنانچہ جو شخص اللہ ہیرے میں بیٹھا ہوتا ہے وہ اسے بخوبی دیکھ سکتا ہے جو روشنی کے سامنے اُجا لے میں موجود ہو۔

والا کون۔ اکوان کون کی جمع ہے۔ کون شکلیں کی اصطلاح میں عرض
افق کا قائم مقام ہے جو فلاسفہ کی اصطلاح میں شے کے ایک مکان میں ہونے
سے مراد ہے۔ عجبو شکلیں کی نسبت یہ ہے کہ جو جسم کو ایک مکان خدا تعالیٰ کی طرف
سے حاصل ہے۔ اور جسم کے مکان میں ہونے کا نام کون ہے۔ دوسری عبارت
میں یوں ہے کہ جسم کے مکان میں ہونے کی ہیئت کا نام کون ہے نہ اس مکان
میں ہونے کے سبب یہ تصدیق ہے کہ جو بطور صفت کے اس جسم کی ذات میں ثابت ہو
جیسا کہ بعض شکلیں کا عندیہ ہے۔ کہ جو کہ جسم کا مکان خاص میں رکھنے والا
خدا تعالیٰ ہے۔ اسی کی ایجاد اور تخلیق ہر ایک جسم کو ایک مکان مخصوص بتاتی ہے
اس کام کے واسطے کسی اور ایسے وصف کی ضرورت نہیں ہے جو جسم کی ذات کے ساتھ
قائم ہو۔ اور اس کا نام کون مقرر کیا جائے۔ کون کی چار قسمیں ہیں (۱) اجتماع و
(۲) افتراق۔ جیسے نزدیک اور دوری۔ اور (۳) حرکت و (۴) سکون۔ فلاسفہ
کے نزدیک چار طرح سے حرکت واقع ہوتی ہے۔

۱۔ جسم کا ایک کمیت سے دوسری کمیت کی طرف منتقل ہونا مثلاً چمچ جانا
گھٹ جانا ٹھوس ہو جانا پولا ہو جانا اسکا نام حرکت کی ہے۔

۲۔ ایک کیفیت سے دوسری کیفیت کی طرف منتقل ہونا۔

۳۔ ایک وضع سے دوسری وضع اختیار کرنا۔ مثلاً اوندھا تھا سیدھا ہو گیا۔ اسکا نام حرکت وضعی ہے۔

مہم۔ ایک مکان سے دوسرے مکان میں چلا جانا۔ اسی کا نام حرکت آئینی ہے۔
 شکلیں صرف اسی حرکت کو مانتے ہیں اور جب وہ لفظ حرکت بولتے ہیں تو اس سے
 آئینی مراد دیتے ہیں۔ اور کبھی حرکت وضعی پر بھی اسکا اطلاق کر دیتے ہیں۔ جو ہر میں
 جو تبدیلی صورت واقع ہوتا ہے۔ اس طرح کہ پانی ہوا ہو جاتا ہے یا آگ ہوا تو
 یہ تبدیلی حرکت نہیں اس لئے کہ دفعۃً واقع ہو جاتا ہے۔ اور حرکت میں اندر یک فرد
 ہے۔ پس عنصر کے ایک صورت کو چھوڑ کر دوسری صورت کے قبول کرنا
 نام کون سا رہے حرکت نہیں۔

والطعم۔ اور مزے۔ طعم بسیط کی نسبت ڈاکٹر گروہ صاحب جو علم طبیات ڈاکٹر
 کے بڑے ماہر ہیں کہتے ہیں کہ اسکی سو گت قسمیں ہیں۔ مگر علمائے ایضاً اسکی آٹھ قسمیں
 مانتے ہیں (۱) پھیکا (۲) ترش (۳) شیریں (۴) چکنا (۵) تیز سینے چیر پر (۶) ٹھکین۔ (۷)
 (۸) کڑوا (۹) غفیف یعنی کبھیلا اور کسا۔ علامہ قضا دانی نے جو شرح عقائد السنفی علامہ
 میں طعم قبض ان اقسام پر اضافہ کر کے نو قسمیں لکھی ہیں۔ یہ نادوست سے اس لئے
 کہ اطباء نے بصر احت کا ہدیہ ہے کہ غفیف اور قابض چیز کا ایک ہی فرد ہوتا ہے فرق
 صرف اس قدر ہے کہ قابض چیز زبان کے سطح ظاہری کو دباتی ہے اور غفیف چیز زبان
 کے اندر اور باہر دونوں جگہ دباتی ہے اور کھڑا کرتی ہے۔ طبیعت ابھی دونوں کی سرور
 خشک ہے۔

والروائح اور بوئیں۔ رائحہ کی بہت سی قسمیں ہیں بعض رائحہ ایسی ہیں جو کہ
 آپس میں مناسبت رکھتی ہیں اور بعض ایک دوسری کی نفیض ہیں۔

والحدیث للعالم ہو اللہ اور پیدا کرنے والا عالم کا اندر ہے جو اپنی ہستی
 میں غیر کا محتاج نہیں۔ خود اپنی ذات سے قائم ہے۔ اور تمام عالم کو اسی نے قائم کیا

اگر ایک لحظہ نگاہداشت میں اس کا فیض و رحمت تامل کرے تو مخلوقات معدوم ہو جائیں۔ خدا تعالیٰ خود قرآن مجید میں فرماتا ہے اللہ خلق کل شیء ہر چیز کا اللہ بنایا ہے اور کل شے میں عالم داخل ہے۔ عمران بن حصین سے بخاری نے روایت کی ہے کہ آنحضرت نے اہل بین کے سوال کے جواب میں کہا کان اللہ و علم یکن شئی قبلہ یعنی ازل میں ایک اللہ تھا کوئی اور چیز اس کے ساتھ وہاں نہ تھی۔ یہ منقول و لیلیس دلالت کرتی ہیں کہ حق جل شانہ نے اعیان و اعراض کل کو پیدا کیا ہے۔

نعمان حکیم وجود خدا پر یہ دلیل لایا کرتا تھا کہ بھلا سب چیزیں تو مادے سے بنی ہیں مادہ کیونکر بنا۔ ایسا تو ممکن نہیں کہ خود اس نے اپنے تئیں بنالیا ہو۔ اس سے ظاہر ہے کہ مادے کا کوئی اور خالق ہے اور ضرور ہے کہ وہ بڑا دانشمند بھی ہو ورنہ جو خود عقل سے خالی ہو وہ آدمی جیسی دانشمند مخلوقات کیونکر پیدا کر سکتا ہے۔ اور قرین قیاس نہیں کہ دنیا بایں ہمہ عمر کی خود بخود ہو گئی ہو کسی ایک عوب سے پچھا تھا کہ اللہ تعالیٰ کے وجود پر کیا دلیل ہے۔ اس نے جواب دیا کہ اونٹ کی منیگی دلالت کرتی ہے اونٹ کے نکلنے پر قدم کا نشان دلالت کرتا ہے چلنے پر یہ آہٹان بر جوں والا یہ زمین دراڑ والی یہ دریا موجزن کیا اللہ کی بہستی پر دلالت نہیں کرتے۔

امام غزالی نے امام مالک سے نقل کیا کہ ان سے خلیفہ رشیدؒ وجود صانع پر دلیل کا سوال کیا تھا۔ انہوں نے اس کے جواب میں اختلاف اخات آواز و نغمات سے استدلال کیا۔ یعنی یہی ایک الگ الگ ہونار ہاتھوں اور بولیاں اور آوازوں اور نغموں کا صانع کے وجود پر دلیل ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ نے موجودات

سے امام کاظمیؒ استدلال اس طرح تھا مجھے لوگوں نے کہا ہے کہ وہاں ایک کشتی سامان بھری ہوئی ہوگی ہے اگر طوفان سے بابت کھارتیں کوئی اکیلی کھجالی نہیں کرتا نہ اس کو جلائے گا نہ اس کو کشتی اپنی ذرات سے آتی جاتی اور مٹی پھرتی ہو سچوں کو چرچا کر کل جاتی ہے جہاں کہیں چاہتی ہے بدوئی کسی جہاز کو لے کر جہتی ترقی ہے لوگوں نے کہا کہ یہ بات تو کوئی عاقل نہیں کہیگا امام نے فرمایا تو چہ بہ موجودات میں عالم علوی پہلی ہے اور یہ پامارا شیاخیرہ مثل ہے کیا انکا کوئی صانع نہیں ہے؟

تمام مخلوق کو تخلیق سے صانع عالم کے وجود پر استدلال کیا تھا اور امام شافعی نے درخت و توت نامہ کے پتے کے ساتھ اس طرح استدلال کیا تھا کہ اس کے ایک ہی نر ہے۔ کیڑا اس کو کھاتا ہے تو پتے نہ نکلتا۔ یہ شہد کی مکھی کھاتی ہے تو شہد بنتا ہے۔ بکری اور گائے کھاتی ہیں تو مینٹنی اور گوبر بن کر نکلتا ہے۔ بہرن چرتے ہیں تو مشک بنتا ہے حالانکہ یہ ایک ہی مادہ ہے۔ بکری کی کاری گری ہے۔ اور اس نام احمد حنبل نے اندھے میں سے پرندہ پیدا ہونے کے ساتھ استدلال کیا تھا۔

یہ بھی نے کتاب اعتقاد میں لکھا ہے کہ ہمارے بعض ائمہ نے اثبات صانع اور حمد و شفا عالم پر معجزات نبی کے ساتھ استدلال کیا ہے۔ اور نبی کے صدق پر انجیل قرآن کو دلیل گردانا ہے۔

دراغچہ رہے کہ جب کوئی یہ کہے کہ خدا نے تمام موجودات کو پیدا کیا ہے تو اس قول سے دو معنی مراد لئے جاسکتے ہیں۔ ایک یہ کہ تمام مخلوقات کو اشکال موجودہ یعنی صورت جسمانی بخشی۔ دوسرے یہ کہ جو کچھ موجودات اس وقت میں موجود رکھتی ہیں قبل پیدا ہونے کے معدوم تھیں۔ خالق نے معدومات کو موجودات کر دیا۔ اگر معنی اول پر لگانا کرکچھ نہ پھیلے گا کہ پہلے عالم مادی کو وجود تھا خدا نے اپنی قدرت سے موجودات کو اشکال مختلف عنایت فرمائیں۔ اس صورت میں خدا تعالیٰ اور کوڑہ گر سے بہت فرق نہیں۔ یہ انہما صنعت کے کم و بیش کا فرق ہے۔ اور اس وجہ سے صرف علت فاعلیہ کی نسبت خدا اور مخلوقات کے درمیان ثابت ہوتی ہے۔ اور علت فاعلیہ کا وہود اشکال بخشی تازہ سے قبل ثابت ہوتا ہے اور اس سبب سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ خدا تعالیٰ موجودات کا خالق ہے۔ یعنی خدا سے تعالیٰ نے کسی معدوم شے کو ثابت کر دیا ہے۔ بلکہ اسی قدر دکھایا ہے جیسا کہ کوڑہ گر مٹی لے کر کوڑہ بناتا ہے۔ مٹی کوڑے کے لئے علت فاعلیہ ہے اور کوڑہ گر علت فاعلیہ۔ اور اس تمام قول کا نتیجہ یہ ہے کہ علت مادیہ کو وجود قدیم سے ہے۔

اب اس جگہ یہ سوال ہو سکتا ہے کہ کیا اسی حالت بسیطہ مادیہ میں خود

اشکال قبول کر لینے کی صلاحیت تھی یا کسی اور قوت نے مادہ بسیطہ کو مختلف خلعت اختیار کیا ہے۔ اگر خود مادہ بسیطہ نے اشکال رنگ رنگ قبول کر لئے تو کسی دوسرے کی درست اندازی موجودات کی پیدائش میں متصور نہیں۔ یعنی اگر ذات باری کو وجود ہو تو ہو مگر پیدائش عالم کو ذات باری سے کسی طرح تعلق نہیں۔ دوسری تقدیر پر خدا کا وجود ثابت ہے۔ مگر وہ محتاجی سے خالی ثابت نہیں اگر دوسرے معنی پر لحاظ کیجئے تو معدوم سے موجود ہونا سمجھ میں نہیں آتا اور اس صورت میں بھی علت مادیہ کی نسبت گفتگو جاتی ہے اور علت مادیہ کا وجود یا داخل ذات باری یا خارج ذات باری یا متغالی تصور ہے۔ اگر داخل ذات باری کہئے تو ذات باری کے مادیہ ہونے سے چارہ نہ ہوگا۔ اور اگر خارج از ذات باری کہئے تو ہر طرح علت مادیہ یعنی عالم مادی کا وجود قدیم ثابت ہوگا۔ اگر اس عالم مادی کو ہیوئے کہئے تو معلوم ہوا کہ ہیوئی کو ذات باری نے نہیں پیدا کیا۔ اس صورت میں قدیم روشے ثابت ہوتی ہیں۔ ایک علت مادیہ یا ہیوئے اور دوسرے ذات باری سے

یہی کہتا ہے جلوہ میرے بت کا
کہ اک شان خدا ہے اور میں ہوں

اس صورت میں بھی ایسے خلک وجود ثابت نہیں ہوتا جس نے معدومات کو موجود کر دکھایا۔ اس حالت میں اگر خالق کے عوض خدا متغالی کو صالح کہیں تو بجا ہوگا پھر تمام تفریک حاصل یہ ہوگا کہ خداوند تعالیٰ کی قدرت صور جسمیہ تک محدود ہے اسکو ہیوئے یعنی مادہ اولین کی پیدائش پر دسترس نہیں۔ اور یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ وجود مادہ کا تھا ہو جانا قیاس انسانی سے باہر ہے البتہ تغیرات محسوسہ ظہور میں آیا کرتے ہیں۔ مثلاً ایک ٹکڑا موم کا مدور شکل کا ہو۔ پھر کسی صورت سے مربع ہو جائے یا جگہ صرف ہو جائے تو اس تغیر سے کوئی تغیر حقیقی مادہ موم میں نہیں واقع ہوگا۔ پس وجود خدا کے ثبوت میں ایسی دلیلیں پیش کرنا جو علت و معلول کی بحث

بنی ہوئی ہیں۔ مثلاً یہ قول کہ مخلوقات کے دیکھنے سے خالق کا علم حاصل ہوتا ہے کسی ایسے مذہب حق کے ثابت کرنے کو کافی نہیں جس کا تقاضا یہ ہو کہ انسان یہ سمجھ کر خداوند تعالیٰ عالم کا ایجاد کرنے والا ہے اور وہ ایجاد و تخلیق عالم میں کسی شے کا محتاج نہیں لیکن انکار ہیولے سے علت مادیہ کی بدولت جو آفت پیدا ہوتی ہے دور ہو جاتی ہے۔

ڈی کارٹس حکیم کی اس بارے میں تمام تحریرات دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اُسکے نزدیک وجود خدا کا علم اولیات سے ہے۔ اور یہی رائے ازلہ اور کرڈورٹھ کی ہے۔ نہیں معلوم کہ یہ حکماء وجود خدا کے علم کو کیونکر اولیات میں ٹھہرتے ہیں۔ اگر کوئی شخص ابتدائے عمر سے دشت یا کوہ میں کسی طرح رہ کر جوان ہو جائے تو بیشک اُسے خدا کے وجود سے خود بخود خبر نہ ہوگی۔ یہ ممکن ہے کہ مخلوقات کو دیکھ کر خالق کا تصور اسکے دل میں آئے مگر ایسے علم کو اولیات سے نہیں کہیں گے۔ اگر یہ علم اولیات سے ہوتا تو خدا کے وجود کی نسبت اسی قدر ہر فرد بشر کو صحت دماغی کی حالت میں یقین حاصل رہتا جس قدر بعض مقدمات یقینیہ کی صحت کی نسبت اکثر افراد انسان کو اعتماد حاصل رہتا ہے۔ کیا سبب ہے کہ کل کے جز سے بڑے ہونے میں تو کوئی گفتگو نہیں کرے اور ہزاروں اشخاص ذات باری تعالیٰ کے وجود سے منکر ہیں۔ دوسرے مذہب والوں کا یہ عقیدہ ہے کہ عالم کا کوئی پیدا کرنے والا نہیں کسی طرح سے اسباب جمع ہو کے یہ کارخانہ بن گیا ہے۔

الحاصل۔ یعنی پیدا کرنے والا عالم کا اکیلا ہے کوئی اس کا شریک نہیں مگر ان پاک میں دلیلیں توحید کی بگنتی آئی ہیں ایمان درست کرنے کے لئے وہی دلیل اہل علم ایمان کے نزدیک کافی و شافی ہیں کسی دوسرے شخص کے بیان و برہان کی حاجت نہیں۔

عدہ دلیل صانع عالم کی توحید کے ثبوت میں برہان تمانع ہے جو اس آیت سے بھی مستفاد ہوتی ہے لَوْ كَانَ فِيْهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا یٰۤاِیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا

میں بہت سے معبود ہوتے تو انتظامِ جہان کا بگڑ جاتا۔ فی الحقیقت یہ ایک ناقص معبود ہوتا۔ لہذا اور اسکا انتظام نہ ہو سکتا۔ لہذا ایک ہی صانع اور حاکم چاہیے۔ ایسی شکرِ شکر میں عمدہ اسلوب سے نہیں ہو سکتی۔ شرکت کا معاملہ بُرا ہوتا ہے۔ ایک معبود کے نقص اور فتور اس میں ضرور پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر وہ ہوتے تو وہ قدرت مند ہوتا۔ ہوتے یا ایک عاجز ہوتا۔ توجہ عاجز ہوتا وہ خدائی کے لائق نہ ہوتا۔ اور دونوں نقص ہونے سے ہو نہیں سکتے۔ کیونکہ انکی آپس میں مخالفت ممکن ہوگی۔ اگرچہ بالفعل آپس میں اتفاق ہو۔ مثلاً ایک انیس سے زید کو مارنا چاہا ہے اور دوسرا سیوقت اُسکے لئے زندگی چاہے۔ پس ضرور ہے یا اُسکے لئے موت ہوگی یا زندگی۔ کیونکہ دونوں باتوں کا ایک وقت میں پایا جانا محال ہے۔ پس اگر اسکو موت ہوتی تو جس نے اُسکی زندگی چاہی تھی وہ عاجز ہو گیا۔ اور اگر وہ زندہ رہا تو جس نے اُسکے لئے مرنا چاہا وہ عاجز ہوا۔ ہر تقدیر دونوں میں سے ایک کو ضرور عاجز ہونا پڑا۔ اور جو عاجز ہے وہ عالم کو پیدا کرنے والا اور واجب الوجود بھی نہیں ہے۔ عاجز نہ کر خدا نہیں ہو سکتا ہے۔ (اس) ہو سکتا ہے کہ دونوں اتفاق کر لیں یا آپس میں یہ مخالفت ہی ممکن نہ ہو۔ کیونکہ اس سے محال لازم آتا ہے۔ یا دونوں کے ارادے ایک نقص پر جمع نہ ہو سکیں۔

(دج) بالفعل اگرچہ اتفاق ہو لیکن مخالفت ہی ممکن ہے۔ کیونکہ ہر ایک کو زید کے مارنے اور زندہ رکھنے کا ارادہ ممکن بالذات ہے۔ اور یہی معنی ارکان کے ہیں اور محال دو خدا فرض کر لینے سے لازم آتا ہے نہ ارکان اختلاف سے۔ ارادوں کے ارادے کا جمع ہونا بھی ممکن ہے۔ یوں دونوں کی مرادیں نہیں جمع ہو سکتی ہیں کہ زید زندہ بھی رہے اور سیوقت میں مر بھی جائے۔ قرآن میں دوسری جگہ آیا ہے۔ اَلْهٰکُمُ الْاِلٰہُ وَاٰحٰدٌ لَا اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِیْمُ۔ تمہارا معبود ایک ہے وہی اللہ جو رحمت والا ہے۔ اس میں انکار ہے شریکِ قسیمِ شبیہ کا اس طرح پر کہ اللہ اپنے افعال میں ایک ہے۔ اُسکی مصنوعات میں کوئی اسکا شریک نہیں ہے۔

واحد کہنا جائز نہیں اسلئے کہ حساب عددی میں وہ جسکے واسطے دوسرا نہیں ہوتا اور
نہیں۔ اسی وجہ سے ثالث ثالثہ کا کہنا کفر ہے (۲) جنس میں سے نوع واحد
سمجھ کر خدا کو واحد کہنا بھی بوجہ تشبیہ کے کفر ہے اور جو دو جنہیں جاملتے ہیں وہ یہ ہیں
(۱) خدا کے واحد ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ تشبیہ و مثل نہیں رکھتا (۲) واحد
اس وجہ سے ہے کہ وجود اور عقل اور وہم میں جسمیت نہیں رکھتا ہر طرح احدی
المعنی ہے۔

تنبیہ - توحید تین طرح پر ہے۔ (۱) الہ پاک کی ربوبیت و خالقیت اور
اسما و صفات کا پہچانا (۲) اسکی الوہیت و عبادت کا پہچانا (۳) اسکے افعال کا
پہچانا۔ دین اسلام کا نام توحید اسی لئے رکھا گیا ہے کہ بنیاد اسکی تین شناخت
پر ہے۔ ایک یہ کہ اللہ اپنے ملک و افعال میں وحدہ لا شریک لہ ہے۔ دوسرے یہ
اپنی ذات میں بے ہمسر و ضد ہے تیسرے یہ کہ اپنی الوہیت میں یکتا ہے۔ سارے
پیغمبروں کی توحید انہی تین قسموں کی طرف منقسم ہے۔ ہر قسم دوسری قسم کو لازم ہے
اس سے جدا نہیں ہو سکتی ہے جس نے ایک کو مانا دوسرے کو نہ مانا اس نے
پورا حق توحید کا ادا نہ کیا۔ توحید سے مراد کچھ فقط توحید خالقیت و ربوبیت نہیں
ہے کہ اکیلے اللہ کو خالق عالم و رب و رازق جان لے جب تک کہ یہ اعتقاد نہ کرے (لا الہ الا اللہ)
کہ سوائے اللہ کے کوئی مستحق عبادت کا نہیں ہے۔ اللہ سے مراد معبود ہے اہل علم کا اسپر
اتفاق ہے۔ اور یہ تقدیر عبارت کہ لا موجود الا اللہ جو صوفیہ قائلین وحدت وجود دے بیان
کی ہے بالکل باطل ہے۔ جتنے رسول آئے وہ اس کام کے لئے بھیجے گئے کہ توحید

لہ عیسائی کہتے ہیں کہ خدا ان تین کا مجموعہ ہے۔ باپ بیٹا روح القدس قال تعالیٰ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ

إِنَّا لِلّٰہِ تَالِثُ تَلْثَہُ یعنی جو لوگ تیس میرے پاس خدا بتاتے ہیں وہ کافر ہیں ۱۱۰

لہ جو صوفیہ وحدت وجود کے قائل ہیں انکے نزدیک وجود الہی ہے دو وجود یعنی قدیم و حادث خالق
و مخلوق واجب و ممکن نہیں ہیں۔ بلکہ جو حقیقت میں ایک ہی ہے پس جسکو لوگ خلق مشبہ کہتے ہیں وہی حق
منزہ ہے۔ یہ ساری مخلوق ایک ہی شئی سے نکلی ہے بلکہ جو چشمہ واحد ہے ۱۲۰

ربوبیت و خالقیت کو ثابت و مقرر رکھیں کیونکہ اسکا انکار کوئی مشرک بھی نہیں کرتا ہے اور نہ اس امر میں کسیکو خدا کا شریک بتاتا ہے۔ اور توحید عبادت کی طرف مشرکوں کی دعوت کریں کیونکہ اس توحید میں اکثر لوگ شرک کیا کرتے ہیں۔ توحید کے دو غلاف ہیں۔ ایک کہنا لا الہ الا اللہ کا زبان سے یہ توحید زبانی تثنیہ و تثلیث کے برخلاف جسکے قائل مجوس و نصاریٰ ہیں۔ دوسرا غلاف یہ ہے کہ دل میں کسی طرح کا خلاف و انکار اس قول کے مفہوم سے نہ ہو۔ توحید ربوبیت و خالقیت میں ساری خلق کیا مومن کیا کافر برابر ہے توحید الوہیت سے مومنین و مشرکین کے درمیان تفرقہ معلوم ہوتا ہے۔ اسی لئے کلمہ اسلام کالہ الا اللہ اھم تھا ہے۔ اگر کوئی یوں کہے گا لا الہ الا اللہ تو محققین کے نزدیک کافی نہ ہوگا۔ بندوں سے جو توحید مطلوب ہے وہ یہی توحید الوہیت ہے مشرک اس توحید کے منکر ہیں بعض اہل علم نے کہا ہے کہ توحید کے چار مرتبے ہیں۔

- (۱) وجوب وجود کو اللہ میں حصر کرے سوائے اللہ کے کسیکو واجب الوجود نہ جانے۔
- (۲) تمام مخلوق کی پیدائش اللہ ہی میں حصر کرے۔ ان دونوں مراتب سے کتب الہیہ کو کچھ بحث نہیں ہے نہ اس میں کسی مشرک عرب و اہل کتاب نے کچھ اختلاف کیا ہے بلکہ قرآن کریم نص ہے اس بات پر کہ یہ بات سب کے نزدیک مسلم الثبوت ہے۔
- (۳) تمام مخلوق کی تدبیر کو اللہ کی ذات میں حصر کرے یعنی سوائے اللہ کے کسیکو تدبیر نہ جانے۔

(۴) چوتھا مرتبہ یہ ہے کہ سوائے اللہ کے کوئی مستحق عبادت کا نہیں ہے۔ انہی دو مراتب میں سارا جھگڑا بکھیرا ہے قرآن پاک میں انہی دو مراتب سے بحث ہے۔ القادیمر ہمیشہ سے ہے اسکی ہستی کو ابتدا نہیں ہے۔ چنانچہ قرآن میں آیا ہے ہُوَ الْاَوَّلُ وَ الْاٰخِرُ یعنی اللہ تعالیٰ اول حقیقی ہے کہ اُسکے لئے ابتدا نہیں۔ اور آخر حقیقی ہے کہ اُسکے لئے انتہا نہیں ہے۔ کیونکہ اگر وہ ازلی اور قدیم نہ ہو بلکہ عدم کے بعد موجود ہو تو بالضرور کسی اور کے پیدا کرنے سے پیدا ہوگا اور وہ پیدا کرنے والا جملہ

جبر اور اضطرار کے لیے جو اسرار و قوتیں وہ اپنے ہر ایک مخلوق میں رکھتا ہے۔
 حالانکہ ہر ایک مخلوق کو اس کے لیے جو اسرار و قوتیں وہ اپنے ہر ایک مخلوق میں رکھتا ہے۔
 خداوند تعالیٰ نے ہر ایک مخلوق کو اس کے لیے جو اسرار و قوتیں وہ اپنے ہر ایک مخلوق میں رکھتا ہے۔
 پس ان کے لیے جو اسرار و قوتیں وہ اپنے ہر ایک مخلوق میں رکھتا ہے۔
 کہ جس کے لیے جو اسرار و قوتیں وہ اپنے ہر ایک مخلوق میں رکھتا ہے۔
 ہوئی ہے ایسا ہی اس کے لیے جو اسرار و قوتیں وہ اپنے ہر ایک مخلوق میں رکھتا ہے۔
 جو اسرار و قوتیں وہ اپنے ہر ایک مخلوق میں رکھتا ہے۔
 میں وہ چیزیں جو اسرار و قوتیں وہ اپنے ہر ایک مخلوق میں رکھتا ہے۔
 ایک بات میں خلوص کی بنا پر جو اسرار و قوتیں وہ اپنے ہر ایک مخلوق میں رکھتا ہے۔
 ایک جو اسرار و قوتیں وہ اپنے ہر ایک مخلوق میں رکھتا ہے۔
 نہیں ہوتا اور جو اسرار و قوتیں وہ اپنے ہر ایک مخلوق میں رکھتا ہے۔
 اور جو اسرار و قوتیں وہ اپنے ہر ایک مخلوق میں رکھتا ہے۔
 رکھتا ہے جو اسرار و قوتیں وہ اپنے ہر ایک مخلوق میں رکھتا ہے۔
 کہ جس کے لیے جو اسرار و قوتیں وہ اپنے ہر ایک مخلوق میں رکھتا ہے۔
 جو اسرار و قوتیں وہ اپنے ہر ایک مخلوق میں رکھتا ہے۔
 قدرت کی صفات حاصل ہوئی تو پہنچا آپ کو ان صفات پر جو اسرار و قوتیں وہ اپنے ہر ایک مخلوق میں رکھتا ہے۔
 کے عجائب و غرائب پر نظر کر رہے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ جو اسرار و قوتیں وہ اپنے ہر ایک مخلوق میں رکھتا ہے۔
 اور قادر ہے اور ظاہر ہے کہ جو اسرار و قوتیں وہ اپنے ہر ایک مخلوق میں رکھتا ہے۔
 پاک ہو۔ پس دلائل مذکورہ بالا سے معلوم ہوا کہ ہر ایک عالم قدیم ہے اگر وہ حادث
 ہو تو وہ بھی عالم میں سے ہے۔ ہوا۔ مخلوق خود ہوا۔ اس لیے کہ جو اسرار و قوتیں وہ اپنے ہر ایک مخلوق میں رکھتا ہے۔
 میں غیر کی محتاج ہے اور محتاج ہر عالم سے مخلوق کاہل خلق کا۔ اور خدا کی ذات واجب
 الوجود ہے یعنی اس کا ہونا واجب اور ضروری ہے۔ واجب الوجود اسے کہتے ہیں کہ
 اپنی ذات سے قائم ہو کسی اور سے کا محتاج نہ ہو یعنی ہستی اسی کی ذات سے ہو

نہ کسی غیر سے ورنہ اسکو غیر کا محتاج ہونا پڑے گا۔ اور جو کوئی ایسا ہے قابلِ خدائی کے نہیں اور البتہ انتہا سلسلہ وجودات کی ایک ذات کی طرف کہ وہ خود اپنی ذات سے مستقل ہے ہونی چاہئے ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا اور یہ دونوں محال ہیں۔

الحی۔ صلح عالم زندہ ہے کیونکہ علم۔ قدرت اور ارادہ حیات کے بدیں ممکن نہیں ہیں۔ قرآن میں ہے لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ۔ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں زندہ اور سب کا محتاج نہ والا ہے۔ ابن ابی الشریف قدسی مسامرہ میں کہتا ہے کہ یہاں حیات کے معنی وہ نہیں جو علمائے طبعیات مراد لیتے ہیں۔ یعنی قوت حس قوت تغذیہ اور وہ قوت جو اعتدال نوعی کے تابع ہوتی ہے۔ اور اسکے طفیل تمام قوای حیوانی حاصل رہتے ہیں۔ بلکہ حیات سے مراد بقا اور وجود ایسی حالت کے ساتھ ہے کہ اشیا کو ادا کر سکے اور ان پر قند حاصل ہو۔

القادر۔ قدرت والا ہے۔ ہر چیز پر ملکات سے قرآن پاک میں ہے۔ اِنَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ ذِكْرٌ تَحْقِيقُ اللہ ہر شے پر قادر ہے۔ موجود کو محدود اور محدود کو موجود کر سکتا ہے۔ آسمان کو زمین اور زمین کو آسمان کا فرک و لی اور ولی کو کافر بادشاہ کو فقیر اور فقیر کو بادشاہ بنا سکتا ہے۔ غرض کسی چیز سے عاجز نہیں ہے۔ ہر چیز کی اسکو قدرت ہے اگر اس میں صفت قدرت حاصل نہ ہو تو لازم آئے کہ وہ عاجز اور بیکار ہو اور عالم کا پیدا ہونا رک جائے۔ کیونکہ عاجز کا عالم کو پیدا کرنا محال ہے۔ پس جب تمام عالم اسکا پیدا کیا ہوا ہے تو اسکو مقدر پر قدرت بھی ہے۔ اہل سنت و جماعت کے خلاف اکثر فرقوں نے اپنے عقائد میں اللہ تعالیٰ کو عاجز سمجھ رکھا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کو بہت سی باتوں میں قادر نہیں مانتے۔ چنانچہ شیخ ابو جعفر طوسی اور شریف مرتضیٰ وغیرہ ابا میں کہتے ہیں کہ اللہ بندے کے عین مقدر پر قادر نہیں۔ اور اسکا عیب کے نزدیک اللہ تعالیٰ

کسی چیز پر قادر نہیں ہے۔ فلاسفہ نے اسکو اسکی مخلوقات میں تصرف کرنے سے عاجز سمجھ رکھا ہے کہ آسمانوں کا فنا کرنا اور بلا واسطہ عقول عشرہ کے عالم کا پیدا کرنا وغیرہ اُس سے محال جانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ایسے امور کی اسکو قدرت نہیں ہے۔

الحاج۔ جانتے والے ہر چیز کی دیکھی کا ازل ہی سے کیونکہ مخلوقات میں اُس نے بہت سے فائدے رکھے ہیں اور یہ بے علم ممکن نہیں۔ شیعیہ میں سے فرما کر فرمایا کہ تباہی کے پیدا کرنے سے قبل انکا علم نہیں ہوتا۔

ترجمہ۔ اور اس سے حکیم اور مانتا عشرہ میں سے بھی بعض علماء جیسے صاحب کفر العرفان کہتے ہیں کہ اسکو چیز تباہی کے علم وقوع سے قبل نہیں ہوتا اور یہ بالکل کلام الہی اور نص رسول وائمہ کے خلاف ہے۔ سورہ طلاق میں ہے اِنَّ اللّٰهَ اَخْبَرُكُمْ شَيْءًا عَسَا

المر سے ظلم میں؟ چیز کی سہاٹی ہے۔ سورہ بقرہ میں ہے اٰمَلُوْا اِنَّ اللّٰهَ يَكِلُ لِّمَنْ يَّعْلَمُ جان رکھو کہ اسے ہر چیز کو جانتا ہے۔ سورہ قمر میں ہے اِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ہم نے ہر چیز کو پیمائش کے اندازہ کر کے بنایا۔ سورہ نازعہ میں ہے اِنَّ اللّٰهَ يَكِلُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ

وَمَا فِي الْاَرْضِ اِلَيْهِ مَعْلُوْمٌ سُبْحٰنَ مَنْ يُّرِي الْاَسْمٰنَ وَرِزْقِمْ میں ہے۔

سلسلہ قبل الحجرت میں خسرو و ہر شاہ ایران نے اپنے خراجگذاران کے بادشاہ شہزاد کو سپہ سالار بنائے۔ روم پر لشکر کشی کی جس نے رومیوں کی قوت کو برباد کر دیا۔ انطاکیہ اور شام اور قدس شریف کے اطراف سے دین عیسوی کو مٹا کر بجائے اُسکے شرک یعنی دین مجوس کو پھیلانے کا ارادہ کر لیا تھا۔ چونکہ اہل روم کا مذہب عیسوی تھا اور وہ لوگ بوجہ اہل کتاب ہونے کے مسلمانوں کے مذہب کے زیادہ تفریق تھے۔ اسلئے مشرکین عرب بہ نسبت عیسائیوں کے اہل ایران کو زیادہ پسند کرتے تھے اور جب قدر ایران روم پر غالب ہوتا تھا مشرکین قریش مسلمانوں کو چڑھاتے اور کہتے تھے کہ ہمارے بھائی یعنی مجوسی تمہارے بھائیو یعنی اہل روم پر غالب ہونے جلتے ہیں۔ عنقریب ہم بھی تمہاری طرح غالب ہینگے

مسلمان ان خبروں اور باتوں سے مکدر ہوتے تھے۔ خدا تعالیٰ نے مسلمانوں کو
 بشارت دی اَلَمْ عَلِمْتِ الْوُحْمُ فِي اَذَقِ الْاَرْضِ وَهُمْ مِنْ اَجْلِ غُلْبِهِمْ
 سَيَعْلِيُونَ رَفِي بَصِيحٌ مَسِينٌ یعنی اہل روم ایک بہت پاس کے ملک سے ریگھے
 اور وہ اس وجہ کے بعد بہت جلد غائب ہوں گے۔ کسی برس میں روم کے پاس
 پر غالب آنے کی خبر کئی برس پیشتر خدا تعالیٰ نے دی۔ اس بہت کے نزول
 سے سات برس کے بعد رومیوں نے ایران یوں پر ایسی فتح حاصل کی کہ اپنی سابقہ
 ہزیمت کو فراموش کر کے اور نصیب بین تک تمام ملک رومیوں کے ماتھے سے نکال
 لیا۔ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اور اہلبیت نے زمانہ آئندہ کی بہت سی خبریں دی
 ہیں۔ ان جھگڑوں اور فسادوں کے حالات جو ہوسنے والے تھے بیان کئے ہیں
 ظاہر ہے کہ پیغمبر کا اور اہلبیت کا علم وحی والہام سے ماخوذ ہے۔ اور جو آیات
 ایسی ہیں کہ بظاہر حدوث علم الہی پر وقت حادث ہونے اشیاء کے دلالت کرتی ہیں
 جیسے سورہ آل عمران میں ہے اَمْ حَسِبْتُمْ اَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ
 الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمِ الصَّابِرِينَ کیا تم کو خیال ہے کہ جنت میں داخل
 ہو جاؤ گے اور ابھی اللہ نے تم میں سے وہ لوگ معلوم نہیں کئے جو جہاد کر چکے
 ہیں اور معلوم کرے ثابت رہنے والوں کو۔ اسی طرح جن آیات میں امتحان اور
 جانچ کا ذکر ہے جیسا کہ سورہ مائدہ میں آیا ہے وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ اُمَّةً
 وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ اَلَا تَعْلَمُونَ اگر وہ چاہتا تو تم کو ایک دین پر کرتا لیکن تم کو
 آزمایا چاہتا ہے۔ اسی طرح سورہ ملک میں ہے لِيَبْلُوَكُمْ اَلَا تَعْلَمُونَ اَحْسَنَ بَحْلًا
 یعنی اللہ تم کو جانچتا ہے کہ تم میں سے کون اچھا کام کرتا ہے۔

ان سے حدوث علم الہی پر وقت حادث ہونے اشیاء کے استدلال کرنا
 درست نہیں۔ اس لئے کہ اس فہم سے کشف حقائق اور خارج میں تمیز ہو جانا مراد ہے
 معنی حقیقی براہ و ہدیب۔ اور دلیل اس پر یہ ہے کہ شے کا ایجاد کرنا ہر دوں علم اس شے
 کے محال ہے۔ قرآن میں اللہ خود فرماتا ہے اَلَا اَعْلَمُ سَبَّحْتَ فَخَافَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

یہ علاوہ نہ جانے جس نے پیدا کیا ہے۔

اور خود کتب شیعہ میں ائمہ سے مروی ہے کہ جو کوئی ایسا اعتقاد کرے اللہ اسکو رسوا کرے۔ اللہ کا علم ہر چیز پر اس کے وجود سے قبل محیط ہے چنانچہ علی بن ابراہیم قمی اثنا عشری نے روایت کی ہے کہ منصور بن حازم نے ابی عبد اللہ جعفر بن محمد صادق سے دریافت کیا اهل یوم النبی الیوم لم یکن فی علم اللہ بالامس قال لا من قال هذا فاحذوا اللہ قلت ارایت ما کان وما ہو ما کان الی یوم القیامۃ النبی فی علم اللہ بالامس قال بلی قبل ان یخلق الخلق یعنی آج کے دن کوئی ایسی چیز موجود ہو سکتی ہے جو کل خدا کے علم میں نہ تھی کہا نہیں۔ اور جو ایسی بات کہے اللہ اسے رسوا کرے۔ سائل نے عرض کیا آپ نے دیکھا ہے کہ ہوشے ہو چکی یا قیامت تک ہونیوالی ہے وہ کل اللہ کے علم میں تھی۔ فرمایا تھی قبل اس کے کہ مخلوق کو پیدا کرے۔

السمیع۔ سنتے والا ہے اور اسکی سماعت میں پست و بلند اور دور و نزدیک سب یکساں ہے۔

البصیر۔ دیکھنے والا ہے اور اسکی بینائی آنکھ کی محتاج نہیں دور و نزدیک اور روشن و تاریک اسکی بصارت کے آگے یکساں ہے۔ کوئی شے سموعات و مبصرات سے انہیں مخفی نہیں۔ قرآن میں سورہ شوریٰ میں ہے ھُوَ السَّمِیعُ الْبَصِیرُ یعنی وہ سنتا و دیکھتا ہے۔

یاد رکھو کہ کعبی اور ابوالحسن معتزلی کے نزدیک سموعات اور مبصرات

کا علم ہی سمع اور بصر ہے یعنی سمع و بصر سے مراد یہی سموعات اور مبصرات کا جان لینا ہے۔ سمع اور بصر علم سے علاوہ کوئی صفت نہیں انہی دونوں کے علم پر سمع و بصر کا اطلاق کیا گیا ہے۔ مگر یہ رائے صحیح نہیں بلکہ سمع اور بصر علم سموات و علم مبصرات سے علیحدہ علیحدہ ایک صفت ہے اس لئے کہ سمع اور بصر کا اطلاق علم سموعات و علم مبصرات پر حقیقی نہیں ہے۔ اور لفظ کو حقیقت سے مجاز کی طرح

لیجنا جب تک دلیل نہ ہو جائز نہیں۔

الاشیاء المہد۔ چاہئے والا اور ارادہ کرنے والا ہے۔ یعنی ممکنات میں سے کوئی چیز خدا کی مشیت اور ارادے سے یا نہیں جب تک اسکی خواہش اور ارادہ نہ ہو کوئی چیز عدم سے وجود میں نہ آئے۔ کیونکہ قدرت خدا کو ممکن کے وجود اور عدم دونوں کے ساتھ نسبت برابر ہے۔ پس ایک ایسی صفت کا ہونا بھی ضروری ہے کہ وہ عدم پر وجود کو ترجیح دے اور وہی صفت ارادہ ہے۔ عقل بدیہی طور پر جانتی ہے کہ عالم جو اس نظام استحکام اور عجائب و غرائب کے ساتھ موجود ہے اسکی آفریدگار وہی ذات ہوگی جسکو صفت مشیت و ارادہ دونوں ہی حاصل ہوں۔

لیس بصر۔ نہ عرض ہے اسلئے کہ خدا اپنی ذات سے قائم ہے اور عرض اسے کہتے ہیں جسکا قیام دوسرے کے قیام کا تابع ہے مثلاً رنگ اور شکل مصنف نے لیس بصر سے صفات سلبی کو بیان کرنا شروع کیا ہے۔

ولا جسم۔ اور نہ اللہ تعالیٰ جسم ہے۔ مگر اہل اسلام میں بعض فرقے ایسے بھی ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کو جسم کہتے ہیں اور انہیں بھی رائیں مختلف ہو گئی ہیں چنانچہ کرامیہ کہتے ہیں کہ اللہ جسم ہے اور جسم سے مراد انکی موجود ہے۔ اور بعض جسم کے معنی قائم بنفسہ لیتے ہیں۔ لہذا انکے ساتھ اختلاف نہیں اگر ہے تو عرف اسبقدر ہے کہ اللہ تعالیٰ پر جسم کا اطلاق نہ کرنا چاہئے۔ کیونکہ یہ بات ادب کے خلاف ہے۔ دوسرے اسکے نام تو قیفی ہیں پھر جسم اسکا نام رکھنا نہایت بعید ہے۔ کیونکہ شرع نے لہذا اللہ کا نام جسم نہیں بنایا ہے۔ اور تیسرا فرقہ یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ فی الحقیقت جسم ہے۔ پھر بعض انہیں سے یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے جسم میں گوشت اور خون اور رگ اور پٹھے اور سر اور زبان سب کچھ موجود ہے

۱۷۔ تو قیفی ان ناموں کو کہتے ہیں جسکا ذکر شرع میں وارد ہوا ہو۔

۱۸۔ دیکھو غنیۃ الطالبین وغیرہ میں فرقہ صیثیہ و مقالیہ کا حال۔

مگر یہ چیزیں اسکی مخلوق میں سے کسی کے مشابہ نہیں۔ اور بعض یہ کہتے ہیں کہ جسم اسکا نور کا بقعہ ہے چاندی کے ٹکڑے کی طرح صاف شفاف اور طول اسکا سات بالشت ہے خود اسکے بالشت سے بعض یہ کہتے ہیں کہ اسکے جسم کی وضع انسان کی سی ہے۔ پھر ان میں سے بعض نے یہ خیال کیا ہے کہ خداوند جو ان گھرو کی صورت پر ہے بال اسکے سید ہے اور بقول کے نہایت گھونگر والے ہیں۔ اور بعض نے بڑا بتایا ہے اور اسکی وڑھی اور سر کے بالوں کو کچڑی کہا ہے۔ بعض نے اسکے سر کے بال کا لے بتائے ہیں اور کہا ہے کہ اسکی وڑھی اور شرمگاہ نہیں اور بعض کہتے ہیں کہ اند پاک کے لئے دو ماتھے ہیں۔ یہ سب باطل فرقے مجسمہ کہلاتے ہیں۔ انکی غلطی ثابت کرنے کے لئے اسی قدر کہنا کافی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ جسم ہوتا تو اسکے لئے مکان بھی ضرور ہوتا اور یہ باطل ہے۔ چنانچہ اس قول کی شرح میں ولایتیکن فی مکان آگے چلکر معلوم ہو جائے گا۔ دوسرے جسم مرکب ہوتا ہے اور خدا تعالیٰ ترکیب سے منزہ ہے کیونکہ ترکیب کو حدوث لازم ہے اور ہر مرکب اپنے اجزا کا محتاج ہوتا ہے اور اجزا میں اور اس میں غیرت ہوا کرتی ہے اور جسکو غیر کی طرف احتیاج ہو وہ خدا فی کے شایاں نہیں اور جو دو کا سلسلہ بغیر ایک ایسی ذات کے جو کسی کی محتاج نہ ہو اور سب اسکے محتاج ہوں قائم نہیں رہ سکتا۔ اسلئے کہ عالم میں بالکل احتیاج دیکھی جاتی ہے اور جب ہر چیز دوسرے کی محتاج ہوئی تو ضرور ہوا کہ ایک ذات ایسی ہو کہ سب کی احتیاج اسکی طرف نہ ہو اور وہ محتاج کسی کی طرف نہ ہو۔ اگر ایسا نہ ہو تو احتیاج کا سلسلہ منقطع نہ ہو۔ تیسرے اللہ تعالیٰ کے جسم ہونکی صورت میں

۱۵ یہ رائے امامیہ میں سے فرقہ حکمیہ کی ہے۔ جو ہما سید بھی کہلاتے ہیں ۱۱

۱۶ فرقہ حشویہ جو مشبہ کا ایک فرقہ ہے اسکی یہی رائے ہے ۱۲

۱۷ امامیہ میں سے فرقہ جو ائقیہ کی جسامید بھی کہلاتا ہے یہی رائے ہے ۱۳

۱۸ کیسانہ میں سے مختاریہ جو مختار بن ابو عبید بن مسعود ثقفی کے متبع ہیں ۱۴

یہ لازم آتا ہے کہ جس طرح اُور اجسام میں صفات ہیں وہی کل اس میں بھی موجود ہوں۔ جیسے حرکت اور سکون وغیرہ وغیرہ۔ اور اس صورت میں اللہ تعالیٰ اضداد کا مجموعہ ہو جائیگا۔ یا ایسا ہوگا کہ تمام اوصاف اجسام کے اُس میں موجود نہ ہوں گی بلکہ بعض ہونگے اور بعض نہ ہونگے۔ اس صورت میں اضداد کی خرابی تو اٹھ جائیگی مگر ترجیح بلامرجح لازم آجائیگی۔ اور اگر ترجیح بلامرجح سے بچیں گے تو یہ لازم آئیگا کہ جن جن کیطرت اسکی ذات مختلف تھی وہ تو اُس میں جمع ہو گئے باقی چھوٹ گئے اور احتیاج کا ثابت ہونا اور بھی غضب ہے۔ چوتھے جسم ہونے کی صورت میں اسکا متنازع ہونا لازم آئیگا اور جب تنازع ہی لازم آئی تو اسکے لئے ایک ایسی مقدار معین اور شکل مخصوص کا ہونا ضرور ہے جو اور اجسام سے متنازع ہو۔ اور پھر یہ سوال پیش آئیگا کہ یہ شکل اختیار کیوں کی وہ کیوں نہیں اختیار کی۔ اگر کوئی ایسی چیز مانی جائیگی کہ اللہ تعالیٰ کو اس نے وہ شکل اور مقدار عنایت کی ہے تو غیر کی طرف اسکی محتاجی لازم آئے گی اور ہم اللہ اُسے کہتے ہیں جو اپنے وجود اور کام میں دوسرے کا محتاج نہ ہو (واجب ہو۔ اور نہ جو ہر ہے۔ یہاں جو ہر سے مراد جزو لا یتجزی ہے۔ خدا کا جو ہر اس وجہ سے نہیں کہ جو ہر جزو جسم ہے اور تجزیہ بھی ہے اور خدا تعالیٰ جسمیت اور چیز سے متفرق پس جو ہر نہ ہوگا۔ اور جو ہر ممکن ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ ممکن نہیں علاوہ اسکے جو ہر احقر الاشیا ہے۔ اگرچہ فلاسفہ کی اصطلاح میں جو ہر کا اطلاق اس موجود پر بھی شائع ہے کہ خود قائم ہو اور موجود ہو۔ مگر اس تقدیر پر بھی جو ہر کا استعمال ذات باری تعالیٰ پر نہ کرنا چاہئے۔ کیونکہ شارع نے اذن نہیں دیا ہے و لامصود۔ اور نہ صورت بنایا گیا ہے۔ یعنی خدا تعالیٰ کی کوئی صورت اور شکل نہیں ہے جس طرح انسان کی یا گھوڑے کی یا درخت کی شکل ہوتی ہے اور حدیث میں جو آیا ہے ان اللہ خلق آدم علی صورۃ۔ اللہ نے آدم کو اپنی شکل پر پیدا کیا ہے۔ اور کتاب پیدائش کے باب اول درس ۲۴ میں ہے کہ خدا نے آدم کو اپنے منہ شکل بنایا تو جواب اسکا یہ ہے کہ اس حدیث کی سند میں بعض

وجہ سے ضعف ہے۔ دوسری صورت میں جو ضمیر ہے وہ آدم ہی کی طرف پھرتی ہے تیسری صورت کی اصناف خدا تعالیٰ کی طرف اصناف بادل کی ملاست کی قسم سے ہے یعنی حقوٹے سے تعلق کے سبب سے ایک چیز کو دوسری کی طرف منسوب کر لینا اظہار کمال اختصاص کے لئے۔ اور مراد یہاں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جتنی صورتیں ایجاد کی ہیں ان سب میں آدم کو اعلیٰ درجہ کی صورت عطا کی ہے جس طرح قرآن میں فرمایا ہے وَفَعَّلْتُ فَيْدُو مِنْ رُوحِي یعنی آدم میں اپنی روح پھونکی یعنی اُسکی روح کو اپنی صفات کا نمونہ عطا فرمایا۔ یعنی اُس میں علم و حکمت رکھ دیا۔

ذہبی نے میزان میں اس حدیث کی تصحیح کر کے لکھا ہے کہ مراد یہ ہے کہ آدم کی صورت کو اپنی صفات کا نمونہ بخشا جسکی وجہ سے پستی سے بلندی کی طرف ترقی کرتا ہے۔ احمد بن حنبل نے جو یہ معنی کہے ہیں کہ اللہ نے آدم کو اپنی ذات کی صورت پر پیدا کیا ہے یہ بالکل غلط ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ صورت اور شکل سے متروہ ہے کیونکہ یہ چیزیں اجسام کے خواص میں سے ہیں۔ جو ان میں کمیت۔ کیفیت۔ ابتدا اور انتہا کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں اور اللہ تعالیٰ نہ جسم ہے نہ حیوانی نہ روح ہے نہ روحانی۔

ولاحد ود۔ اور نہ حد کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ حد اس چیز کی ہوتی ہے جسکا حصہ اور انتہا ہو حد شے کی طرف اور نہایت کو کہتے ہیں۔ یاد رکھو کہ دو قسم کے اجزاء سے ترکیب پاتی ہے۔ ایک اجزاء ذہنی سے اور وہ جنس و فصل کہلاتے ہیں۔ دوسرے اجزاء خارجی سے اور یہ وہ ہیں جنسے اشیاء کا وجود خارج میں بنتا ہے جیسے مکان کی حد چھت اور کچھیریل اور دیواریں وغیرہ ہے اور ہیکل و صورت یا اجزاء لائیچرمی بھی جسم کے اجزاء خارجی میں سے ہیں۔ اجزاء خارجی خارج اور ذہن دونوں میں متنازع ہوتے ہیں اور ہر ایک وجود مستقل بھی خارج میں رکھتا ہے اور اجزاء ذہنی کو صرف ذہن ہی میں امنیاد رہتا ہے

خارج میں ممتاز نہیں ہو سکتے۔ اور نہ خارج میں ان میں سے کسی کو وجود مستقل جو علیحدہ علیحدہ ہو حاصل ہوتا ہے جس طرح اجزائے خارجی سے ملکر شے کی ماہیت خارجی حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح جنس و فصل دونوں سے ملکر شے کی تمام جزئی ماہیت بنتی ہیں فصل جنس کے ابہام کو دور کرتی ہے کیونکہ جنس ایک ایسا مفہوم اور ذہنی تصور ہوتا ہے جس میں عقل لغت اور شرکت کو جائز قرار دیتی ہے مثلاً مطلق حیوان کہ جب اس کا تصور عقل میں آیا تو اسکے ساتھ ہی عقل نے یہ بھی تجویز کیا کہ انواع متعدد شریک حیوانیت ہو سکتی ہیں۔ انسان گھوڑا بھتی وغیرہ بہت سے انواع پر حیوان صادق آسکتا ہے اور اسکے ساتھ ناطق یا صاہل یعنی (بہنہ نالے والا) ملجانے سے انسان یا گھوڑا بجا تھا ہے۔ ہر صورت اگر واجب قیالی کے واسطے اجزائے خارجی ہونگے تو یہ اجزائے اسکی علت قرار پائینگے۔ کیونکہ یہ ضروری بات ہے کہ اجزائے کل کی علت ہوتے ہیں اور کل انکا معادل ہوتا ہے اور ان سے متاخر ہوتا ہے۔ پس اگر یہ تاخر فقط ذاتی ہوگا تو کل کے لئے حدوث ذاتی لازم آتا ہے۔ اور اگر تاخر ذاتی بھی ہوگا تو حدوث زمانی واجب ہوتا ہے اور یہ دونوں قسم کے حدوث ممکنات سے خصوصیت رکھتے ہیں اور اسکا واجب قیالی کی شان سے بعید ہے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جس چیز کو ایک حد یا کئی حدیں گھیرے ہوتی ہیں اسکے لئے ایک شکل پیدا ہو جاتی ہے۔ اور شکل خواص اجسام سے ہے۔ پس مطلب یہ ہوگا کہ خدا کے لئے نہ نہایت ہے اور نہ طرف ہے اور نہ وہ محصور ہو سکتا ہے۔ کیونکہ وہ کیا ہے اور شککات سے منزہ ہے۔ کیونکہ کہ عرض کا نام ہے جو بالذات قابل تقسیم ہوتا ہے خواہ متصل ہو یا منفصل۔ اور عرض محل کا محتاج ہوتا ہے۔ اور جو چیز محتاج ہوتی ہے وہ ممکن ہے اور شککات میں سے۔ اسلئے نہیں کہ کل شککات جسم رکھتے ہیں اور اندہ تو جسم سے متبرک ہے۔ اگر جسم متناظر ہمیں ترکیب لازم آتی یہ تو اجزائے خارج کے بطلان کی دلیل ہیں۔ اب اجزائے ذہنی کی علت کی دلیل مستعد

اگر واجب تخیالی کے لئے اجزائے ذہنی ہونگی تو وہ بھی ایک حقیقت نوعی قرار پائیگا۔ حالانکہ یہ بات نہ کلیات میں سے ہے نہ کسی شخص بالذات ہے کسی دوسرے کو اسیں وہ غلط نہیں۔ اور جس کے شخص عین ذات ہوتا ہے اُس میں کسی طرح کا ابہام نہیں ہوتا۔ نہ ابہام جنسی کہ جس کے دور کرنے کے لئے انفرادیت کی حاجت پڑے۔ اور نہ ابہام نوعی کہ شخص لگنے کی احتیاج ہو جس طرح زید خالد ولید وغیرہ جو آدمی تھے دیکھتے ہو یہ تو ہرگز نوع مطلق نہیں۔ کیونکہ ان میں انسانییت کے ساتھ ایک شخص کی قید بھی لگی ہے۔ اور ہر ایک کے ساتھ اس کا شخص جدا ہے جو دوسرے میں نہیں اور واجب تخیالی کے اجزائے ذہنی کی نفی کی دوسری تقریر یہ ہے کہ جو مرکب ہوتا ہے وہ ممکن ہے اور واجب الوجود ممکن نہیں ہوتا۔ پس جب واجب الوجود مرکب نہیں ہوتا اور جب واجب الوجود مرکب نہ ہوگا تو اسکے واسطے نہ جنس نکلے گی نہ فصل اور جس کے واسطے جنس فصل نہیں ہوتی اسکے دائرہ محدود نہیں ہوتی۔ اور حق یہ ہے کہ مصنف لا محدود سے کمیت منفصلہ کا اظہار کیا ہے اور دلیل اس پر لامعدود ہے۔

پھر آگے جیلکہ اُس سے کمیت منفصلہ کی تردید کی ہے۔ کم منفصل وہ ہے کہ جب اس کو تقسیم کریں تو اسکے دونوں جزوں میں ایک حد مشترک نکلے جیسے جسم اور سطح اور خط جب جسم کو تقسیم کرتے ہیں تو دونوں کٹروں میں حد مشترک ایک سطح ہوتا ہے۔ سطح کو تقسیم کرتے ہیں تو حد مشترک خط نکلتا ہے خط کو تقسیم کرتے ہیں تو حد مشترک نقطہ واقع ہوتا ہے۔ حد مشترک اُس کو کہتے ہیں جسکی نسبت شے کے دونوں حصوں کے ساتھ برابر ہو۔ یعنی اگر اُس حد مشترک کو ایک کی ابتدا فرض کریں تو دوسرے کی بھی ابتدا ہو سکے۔ اگر اُسے ایک کی ابتدا مانیں تو دوسرے کی بھی ابتدا بن جائے۔

کم منفصل وہ ہے کہ اگر اُسے تقسیم کریں تو دونوں قسموں میں حد مشترک نہ نکلے اسکی مثال عدد ہے۔

ولا محدود اور نہ گنتی کیا گیا ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی وحدت و وحدتہ۔
 عددی نہیں ہے۔ یعنی ان وحدات میں سے نہیں ہے جسے عدد بتاتا ہے۔
 بلکہ اسکی وحدت حقیقی ہے۔ امام ابو حنیفہ نے فقہ اکبر میں کہا ہے واحد الامام
 الحد یعنی اللہ تعالیٰ کی وحدت عدد کی وجہ سے نہیں۔ یعنی اس سبب سے
 واحد نہیں ہے کہ اسکو واحد مان لیا گیا ہے۔ بلکہ وہ فی نفسہ بالذات واحد
 مطلب یہ ہے کہ اسکی وحدانیت ایسی کامل ہے کہ خود اسکی ذات متحدہ
 وجود کو نہیں چاہتی۔ اور اس کمال کے بعد اسکو یہ وحدت اعتباری عارض
 ہوئی ہے۔ اس تقریر پر لامحدود کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کمیت منفصلہ
 سے مترہ ہے۔

واحد است و بذاتہ خویش احد

وحدتش برتر از شمار و عدد و

ولا متبعض۔ اور نہ ٹکڑے قبول کرنے والا ہے۔ اجزاء کی حیثیت سے
 اور نہ افراد کی حیثیت سے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ واحد ہے۔ اور واحد شتیق وحدت
 سے ہے۔ اور وحدت وہ ہے کہ شے کو اس کے سبب سے واحد کہیں۔ اور
 یہ دو قسم ہے۔ ایک واحد حقیقی دوسرا واحد غیر حقیقی۔ واحد حقیقی اُسے کہتے
 ہیں کہ جسکے کسی طرح ٹکڑے نہ ہو سکیں جیسے واجب الوجود۔ اور فلاسفہ کی اصطلاح
 میں عقول اور نقطہ بھی اسی قسم سے ہے۔ اور واحد غیر حقیقی وہ ہے کہ کسی
 جہت سے اس کے ٹکڑے ہو سکیں۔

ولا متجز۔ اور نہ اس کے اجزاء ہو سکتے ہیں خواہ ذہنی ہوں جیسے جنس و فصل
 یا خارجی جیسے اجزاء لاتیجری۔ اور فلاسفہ کی اصطلاح میں ہیوے اور
 صورت یا تحلیل جیسے خاک و باد و آب و آتش۔ اور زمانہ حال میں حکمائے
 یورپ نے ۵۵ جز ایسے پائے ہیں کہ اگر انکو تحلیل کریں تو کوئی جز غیر اس میں
 سے نہ نکلیگا اسلئے انھوں نے کہا ہے کہ ابھی تک بساط عنصر ۵ نکلا گیا

ہیں اور شاید آئندہ اور بھی معلوم ہوں۔ یہی عناصر و الیڈ ثنائیہ کے اجسام میں سے ہیں یعنی حیوانات اور نباتات اور معدنیات سے بحیل اکسیر یہ نکاسے جاتے ہیں۔ اجزائے ذہنی کو اجزائے متحد الوجود بھی کہتے ہیں اور اجزائے خارجی و تجلیلی کو اجزائے متغائرۃ الوجود بولتے ہیں۔ دلیل نفی اجزا پر یہ ہے کہ اگر یا یتقالی کے اجزائے وجود سے متغائر ہونگے تو وہ اجزائے وجود پر مقدم ہونگے۔ اور یا یتقالی کا وجود اجزاء کے وجود پر موقوف ہوگا۔ اور اس صورت میں تاخر و احتیاج وجود بار یتقالی کو لازم آجائے گی جو واجب الوجود ہونے کے متنافی ہے۔ اور اگر ان اجزاء میں اور وجود بار یتقالی میں اتحاد ہوگا تو اس اتحاد کے لئے بعض اجزاء کا مبہم اور بعض کا معین ہونا تحصیل نوعی میں ضرور ہے۔ انہیں سے مبہم جنس ہوتا ہے اور معین فصل۔ جزو معین جزو مبہم کے اہام کو ذکر کرتا ہے اور نوع بنجائی ہے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ کو بھی جو مبہم کے ایک نوع کے ہو جائے گا۔ احتیاج جزئی ضرور ہوگی۔ حالانکہ حقیقت الہی احتیاج سے بری ہے۔ کیونکہ وہ واجب الوجود ہے جو اپنے وجود میں کسی کی طرف احتیاج نہیں رکھتا۔ دوسری خرابی یہ لازم آتی ہے کہ خدا تعالیٰ واجب الوجود دیکتا ہے اور جب اسکی حقیقت کو اجزاء سے مرکب مانینگے تو جو واجب الوجود میں حقیقت نہیں رہتا گا۔ کیونکہ واجب الوجود کے لئے جو مفہوم واحد ہے ایک ہی منشا ہوتا ہے اور حقیقت مرکب کے لئے کئی منشا ہوتے ہیں۔ کیونکہ قوم اسکا متعدد اجزاء سے ہوتا ہے۔ تیسری خرابی یہ ہے کہ مبہم کے لئے فعلیت محضہ نہیں ہوتی کیونکہ وہ اپنے تحصیل اور تشخص میں دوسرے کا محتاج ہے۔ پس واجب الوجود الفلکیہ کسی حیثیت سے نہیں ہو سکتا۔ دلیل کا نتیجہ یہ ہے کہ جس جز میں اہام ہوگا اس سے ذات الہی کیسے بن سکتی ہے۔ کیونکہ وہ بالضرور ممکن ہوگا۔ اور جز کے امکان کو کل کا امکان لازم ہے۔ حالانکہ ذات الہی واجب الوجود ثابت ہوا کہ جس طرح اللہ تعالیٰ اجزاء سے متغائر ہے مرکب نہیں ہے۔ اس طرح

اجزائے متحدہ سے بھی اسکو ترکیب حاصل نہیں ہوتے۔

خامدہ۔ ہر مرکب میں اجزاء کے موجود ہونے کی دو صورتیں ہیں (۱) بالفعل موجود نہیں ہوتے جیسے اجسام میں خاک و باد و آتش یا مہیوں اور صوت یا جنس و فصل (۲) بالفعل پائے جاتے ہیں جیسے مانتھ پائوں ناک کان غنچہ آدمی میں اور پٹی سیر واپاے وغیرہ چار پائی میں اور تختے پائے کیلی میں غیرو تختہ میں۔

قرآن واحد و بیث میں جو اللہ تعالیٰ کی نسبت منہا تمہ قدم ساق لب اور انگلی وغیرہ الفاظ وارد ہیں۔ اس میں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ یہ الفاظ اپنے معانی ظاہری پر محمول ہیں جنکو مخلوقات کے ساتھ مشابہت نہیں۔ کیفیت اور تفصیل انکی اللہ ہی خوب جانتا ہے۔ دوسرے تاویل کرتے ہیں۔

ولا متزکب منہا۔ اور نہ اجزاء سے مرکب ہے اسلئے کہ ترکیب کو احتیاج لازم ہے اور احتیاج وجوب ذاتی کے منافی ہے۔ عیسائیوں کا یہ عقیدہ ہے کہ روح اللہ القدس یعنی جبریل ایک اقنوم یعنی حصہ یا کلکڑا یا جز جو چاہو کہو باپ یعنی خدا ایک اقنوم بیٹا یعنی حضرت عیسیٰ ایک اقنوم۔ ہر ایک اقنوم خدا پھر تینوں ملکر ایک خدا تین خدا۔ اور یہ بالکل محال عقلی ہے اسلئے ابطال میں علمائے بہت دلائل عقلیہ قائم کئے ہیں جنکا جواب آجتا کہ پادریوں سے نہوا نہوگا۔ اور میرے نزدیک تو اس بدیہی البطلان بات پر دلیل کی بھی حاجت نہیں۔ کیونکہ ہر زمان اپنی فطرت کی وجہ سے یہ جان سکتا ہے کہ یہ تینوں چیزیں اپنے وجود پر شخص اور خدا کی میں مستقل ہیں یا نہیں۔ اگر ہیں تو تین خدا ہونے میں کیا حجت ہے پھر ایک کہنا پھر تین اور اگر نہیں تو پھر ایک کو خدا کہنا اور انکی سمجھنا محض لغو ہے اور ان اجزاء غیر مستقلہ سے جو مرکب ہے اسکا کیا نام ہے وہ خدا ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو وہ خدا مستقل پھر بھی ماننے پڑے۔ ایک تو یہ کہ جو مجموعہ مرکب ہے دوسرا باپ جو اس مجموعے کا جز و سوشی ہے۔ اور اگر کہو کہ مجموعے کا نام باپ ہے تو پھر تین اقنوم

کہاں بلکہ دوسرے بیٹے ایک بیٹا دوسرا روح القدس۔ اگر کوئی عیسائی کہے
 تثلیث باعتبار تعدد اعتباری کے ہے نہ باعتبار تعدد شخصی کے یہ بھی غلط
 دو وجہ سے۔ وجہ اول یہ کہ خدا تعالیٰ کی نسبت اگر تعدد اعتباری باعتبار
 اسکی تعداد صفات کے لیجئے تو صفات غیر محصورہ کا تعدد نکالے گا نہ کہ
 تین صفات کا۔ دوسری وجہ یہ کہ عیسائیوں کی ساری دینی کتابیں اس مضمون
 سے بھری ہوئی ہیں کہ بیٹا باپ سے متولد ہوا۔ اور دونوں سے روح القدس
 ہوا۔ چنانچہ کتاب نماز اور عقائد وغیرہ کی جو فارسی زبان میں ترجمہ ہو کر ۱۸۳۷ء
 میں کلکتہ میں چھپی ہے اسکے عقائد مقدس ارتھاناسیوس میں لکھا ہے
 پس فقط از پدر راست و متولد است و روح القدس از پدر است و از پرست
 و مستخرج است۔ پس ایک چیز سے ایک کا پیرا ہونا صریح دلالت کرتا ہے
 اس بات پر کہ اتانیم تثلیث میں تعدد ویسا نہیں ہے جیسا ذات اور صفات
 میں ہے۔ اور جب ایسا نہ ٹھہرا بلکہ ایک سے دوسرے کا نکلتا ثابت ہوا تو
 تینوں کے مرتبے کی برابری باطل ٹھہری۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ جو نکلا وہ مؤخر
 اور جس سے نکلا وہ رتبہ اور ذاتاً مقدم ہے۔ غرض کہ ان دونوں باتوں کا معاً
 قائل ہونا یعنی بیٹے کو صادر اور باپ کو مصدر قرار دینا اور دونوں کو مرتبے میں
 برابر جانتا اجتماع التفاضل کا قائل ہونا ہے۔ اور اگر صا دریت اور مصدریت
 کے اعتبار سے قطع نظر کی جائے تو تعدد شخصی نہ نکالے گا اور جب تعدد شخصی نہ نکلا
 تو تثلیث بھی نہ ٹھیک لگی۔ اور جو مرتبہ صا دریت سے اور مصدریت کا ہے
 اسکی نسبت ہر چیز کی طرف برابر ہے۔ کچھ حضرت عیسیٰ کی خصوصیت نہیں
 سارا عالم اسی کا ظہور ہے۔ ہاں اتنی بات البتہ مسلم ہے کہ جو چیز موجود
 اسکے موجود ہونے کے یہی معنی ہیں کہ واجب الوجود کی شانِ ارادی کی طرف
 منسوب ہے۔ گو کہ وہ نسبت معلوم نہیں ہو سکتی لیکن کوئی برہان عقلی اس بات
 کے متعلق پر قائم نہیں ہے کہ بعض موجودات میں واجب الوجود کی شانِ ارادی

کا ظہور اقدم اور اقویٰ ہو اور اس میں موجود کی نسبت اسکی طرف باعتبار اور
موجودات کی نسبتوں کے اشرف اور اعلیٰ ہو۔ مثلاً نفس ناطقہ کو بدوں اسکے
کہ جزو بدن ہو سارے بدن سے علائقہ ہوتا ہے۔ مگر وہ علائقہ جو دل و دماغ کے
ساتھ ہے اقویٰ اور اعلیٰ ہے۔ اس علاقہ سے جو پاؤں کے ساتھ ہے کیونکہ
پاؤں کے ناقص ہو جانے سے بشر بشریت سے باہر نہیں ہوتا۔ بخلاف دل و
دماغ کے کہ انکے ضائع ہو جانے سے بشر بشریت سے باہر نہیں ہوتا۔ اسی طرح عقلاً
جائز ہے کہ اس ہوا کے ساتھ جو بقول صاحب توحید، معدن میں صبح کے وقت
ایک بار چلی اور آدم نے اس میں سے خطاب پر خطاب سنا اور اس نور کے
ساتھ جو ہمہ ناک آتش وادنی امین میں حضرت موسیٰ کو ایک درخت پر نظر آیا۔
اور اس امر کے ساتھ جو خیمہ مقدس و موسیٰ پر گھر جاتا تھا۔ اور اسی طرح اس جسم
قدس کے ساتھ جو مریم کے پیٹ سے ظاہر ہوا اور اس بدن اطہر کے ساتھ
جو آمنہ کے لہن سے جلوہ گر ہوا۔ مبد کل واجب الوجود کی نسبت ایسی اقویٰ
اور اشرف ہو کہ اور موجودات کے ساتھ نہ ہو۔ پس کچھ خصوصیت حضرت
علیہ کی اسی نہیں ہے اور نہ حضرت عیسیٰ کی نسبت ایسا ہونا عقلاً محال
بلکہ نقلاً اسکو ماننا چاہئے۔ بشرط تصدیق حضرت خاتم النبیین کے ورنہ اب
کوئی دلیل حضرت عیسیٰ کے ساتھ اس نسبت کے ہونیکلی ثابت نہ ہو سکیگی۔
ولا متناہ۔ اور نہ اسکی کچھ انتہا ہے۔ کیونکہ انتہا مقدار میں ہوتی ہے
یا عدد میں اور اللہ تعالیٰ مقدار و عدد و دونوں سے بری ہے۔ لا محدود و
لا محدود کے ہوتے اس لفظ کی حاجت نہ تھی۔ مگر بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے
کہ مقصود مصنف کا اسکے ذکر سے یہ ہو گا کہ بار بیتا لے کے تنزیہ میں تاکید
اور تکرار ہو جائے۔

ولا یوصف بالماہیۃ۔ اور نہ وہ ماہیت کے ساتھ وصف کیا جاتا
چاہے تو سمجھ لو کہ ماہیت کسکو کہتے ہیں۔ ماہیت وہ ہے کہ کسی چیز کو

اسکے تشخصات ظاہری سے مجرور کر کے دیکھیں اور تشخصات ظاہری سے مجرور کر کے
 بعد جو کچھ اس شے کا مفہوم ہو وہی اسکی ماہیت ہے۔ مثلاً زید ایک شخص غریب اندام
 طویل القامت از صنف مذکور ہے۔ اب غریبی اندام طوالت قامت بیاض لون
 اور مرو ہونا۔ یہ سب اسکے تشخصات ظاہری ہیں اور اسی طرح اور بہت تشخصات
 اس میں ہونگے۔ ان سب سے زید کو علیحدہ کر لو۔ تو زید نرا انسان رہ جائیگا اور
 انسان زید کی ماہیت ہے اور چونکہ تمام ماہیت ہے نوع ہے۔ پس نوع وہ کلی
 ہے جو اپنے افراد کی تمام ماہیت ہو۔ اور اگر کلی اپنے افراد کی تمام ماہیت نہ ہو بلکہ
 جزو ماہیت ہو تو دیکھنا چاہئے کہ کس طرح کا جز ہے آیا جزو عام ہے یا جزو مخصوص۔
 مثلاً آدمی کو کوئی جاندار عاقل سے تعبیر کرے تو بے شک جاندار عاقل انسان
 کی ماہیت ہے اور دو جز سے مرکب ہے جاندار اور عاقل۔ سو جاندار جزو عام ہے
 کہ انسان اور گدھے اور گھوڑے سب پر صادق آتا ہے۔ اور عاقل جزو مخصوص ہے
 کہ عاقل کی قید نے اس تقیم کو جو جاندار میں تھی باطل کر دیا۔ جزو عام جنس کہلاتا ہے
 اور جزو مخصوص فصل۔ پس جب اللہ تعالیٰ کی ماہیت ہوگی تو اسکے لئے تیز اور مخصوص
 کرنے کو دوسرے تجانسات سے فصول مقومہ کی حاجت پڑے گی جس سے ترکیب
 لازم آتی ہے۔ اور بعض نسخوں میں بجائے ماہیت کے مائیت ہنزہ کے ساتھ
 ہے جو منسوب ہے طرف لفظ مائے اور اسکا ترجمہ اردو میں کیا ہوتا ہے۔ جب کہتے ہیں
 مائے تو اسکے یہ معنی ہوتے ہیں کہ یہ کس جنس سے ہے یعنی اس لفظ کے ساتھ حقیقتہً
 جنس کا استفسار ہوتا ہے۔ جیسا کہ سکاکی وغیرہ نے تصریح کی ہے۔ اور اس صورت
 میں بھی وہی قباح لازم آتی ہے جو ہم نے ماہیت بالہاکی شرح میں بیان کی ہے
 کیونکہ مجانست کی حالت میں ان چیزوں سے تیز حاصل کرنے کے لئے جو اس
 جنس میں داخل ہیں فصول مقدمہ کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ بھی ترکیب کو مستلزم
 ہے۔ اگر یہاں جنس سے منطقی جنس مراد نہ لیں جو مبہم ہوتی ہے اور اس میں تشخص
 پیدا کرنے کے لئے نوع کی ضرورت پڑتی ہے بلکہ جنس لغوی معنوں میں مراد لیں

جو جنس اور نوع منطقی سے عام ہے اور علی العموم دونوں کو شامل ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے پائے جانے کی دو صورتیں ہیں۔ یا تو نوع بسیط میں پائی جاتی ہے یعنی اس کے لئے جنس و فصل منطقی نہیں ہوتے جیسے نقطہ۔ جب جنس لغوی کو منطقی سے جدا کر کے بتاتے ہیں تو وہ اسی قسم میں منحصر ہوتی ہے۔ یا مرکب منطقی میں پائی جاتی ہے جیسے انسان کہ مرکب منطقی ہے جن پر جنس لغوی اور منطقی دونوں صادق آتی ہیں۔ جب جنس عام اور لغوی معنوں میں مراد لی جائے گی تو مرکب منطقی ہونے کی صورت میں اجزاء کی خرابی لازم آئیگی جس کو باطل کرتے ہیں۔ اور بسیط ہونے کی صورت میں کوئی نقصان لازم نہیں آتا۔ پس جنس سے یہاں جنس لغوی مراد لینے کی کوئی ضرورت و فائدہ نہیں محض بریکار ہے۔ کیونکہ جنس لغوی کا الاء صرف نوع بسیط پر ہوتا ہے جو منفرد ہے۔ نہ اس کو جنس لازم ہے نہ فصل۔

کا اطلاق بھی اللہ تعالیٰ پر درست نہیں۔ اور فاضل چلیبی نے حاشیہ شرح مواصف پر لکھا ہے کہ مابیت اور مائیت یہ دونوں لفظ مترادف ہیں۔

والا بالکیفۃ۔ اور نہ کیفیت کے ساتھ متصف ہوتا ہے۔ یہاں کیفیت سے مراد رنگ مزہ بو گرمی سردی تری و خشکی وغیرہ ہیں جو اجسام کے صفات ہیں۔ اور مزاج و ترکیب کے بعد پیدا ہوتی ہیں۔ اٹولوجیا میں محمد بن حسین رازی نے لکھا ہے کہ رنگ و بو اور مزہ وغیرہ تمام کیفیات کو ضایعات کے لئے ثابت کرنا عقل کے نزدیک بعید ہے۔ کیونکہ یہ اجسام کی صفات ہیں اور اللہ تعالیٰ جسیت سے منزہ ہے اس لئے ان کے ساتھ اس کا اوصاف محال ہے۔

ولا یمکن فی مکان۔ اور نہ وہ کسی مکان میں رہتا ہے اور نہ جہت رکھتا ہے اور نہ ذہنی طرف ہے اور نہ بائیں جانب ہے نہ اوپر ہے نہ نیچے ہے اس لئے کہ وہ ان سب چیزوں کا خالق ہے اور خالق کے واسطے یہ ضرور ہے کہ مخلوق سے پیشتر ہو۔

(۲) یہ ثابت ہو چکا ہے کہ مکان یا نیز خاص جو اہر یا اجسام کے لئے ہوتا ہے اللہ تعالیٰ جو ہر شے پر متمم و مہبط ہے پاک ہے مکان اور چیز سے۔ چنانچہ پاک ہے۔ و بیکم

جب کسی کو غم یا خوشی لاحق ہوتی ہے تو اس شخص کو اپنے غم یا خوشی کے موجود ہونے میں کسی طرح کا شک نہیں ہوتا۔ لیکن غم یا خوشی نہ جسم ہے نہ جوہر ہے اس لئے اُنکے لئے اُنکے بدن میں کوئی جگہ مقرر نہیں۔ گو مجازاً دل کو قرار دے لیکن حقیقت میں کوئی جگہ اُسکی خاص نہیں کہ غم یا خوشی وہاں ہو۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نہ جوہر ہے نہ جسم نہ عرض۔ سدا بہی۔ مکان کا محتاج نہیں۔ اور اُسکے لئے بھی کوئی جگہ مقرر نہیں بلکہ اُسکا ظہور ہر جگہ ہے۔ پھر یہ کہنا کہ وہ کہاں رہتا ہے اور کس طرف ہے بالکل بے جا ہے۔ کرامیہ کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کا اجسام ماتحت سے ملاقات کرنا جائز ہے۔ اور وہ عرش پر ہے۔ عرش اُس سے ماس ہے۔ مگر یہ مذہب کئی قباحتوں کی وجہ سے باطل ہے۔ (۱۱) چاہئے کہ مکان قدیم ہو (۱۲) اگر واجب تعالیٰ مکان میں ہے تو وہ مکان کے بعض خاص حصے میں ہو گا یا سارے مکان میں اور یہ دونوں متوتر باطل ہیں۔

پہلی تو اسلئے کہ مکان کے ہر حصے کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی نسبت برابر ہے اسلئے ضرور ہے کہ کوئی مخصوص خارجی ہو جو بعض حصہ مکان کو باری تعالیٰ کے رہنے کے لئے مخصوص کر دے۔ اور اس صورت میں واجب تعالیٰ اپنے تئیں غیر کا محتاج ہوا اور اگر کوئی شخص اس نہ مارا جائے گا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی۔ اور دوسری صورت یہ اسلئے غلط ہے کہ مکان کے بعض حصوں میں اجسام موجود ہیں اور جب باری تعالیٰ کا پورے مکان میں ہونا مان لیا جائے گا تو متخیروں کا داخل لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔

(۳) اگر اللہ تعالیٰ مکان میں ہو گا تو جوہر ہو گا کیونکہ عرض تو ہونا نہیں سکتا اور جبکہ جوہر ہوا تو روحانوں سے خالی نہیں یا جزو التجزئی ہو گا یا جسم ہو گا جزو الاتجزئی تو اسلئے نہیں کہ وہ اتقلا لا شیا ہے اور جسم اسلئے نہیں کہ وہ مرکب ہے اور ترکیب وجود سے ملتی ہے۔

(۴) اگر مکان میں ہو گا تو تمام مکان اشیا کے ساتھ ماہیت میں ترکیب ہو گا

لما قضی اللہ الخلق کتب کتابا فھو عندا فوق عرشہ جبکہ اللہ تعالیٰ نے مخلوق کا پیدا کرنا
 مقدر کر لیا تو ایک کتاب لکھی جو اللہ تعالیٰ کے پاس اُسکے عرش پر ہے۔ اور ابوہریرہؓ
 سے بخاری و مسلم نے روایت کی ہے ینزل ربنا تبارک وتعالیٰ کل لیلۃ الی السماء
 الدنیا۔ ہمارا رب ہر رات میں آسمان دُنیا کی طرف نزول فرماتا ہے۔ احمد اور ترمذی
 اور ابن ماجہ نے ابو امامہ سے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ فرماتے ہیں وعد فی دینی
 ان یدخل الجنة من امتی سبعین الفا بلا حساب علیہم ولا عدل اب
 مع کل الف سبعون الفا وثلث حثیات من حثیات ربی مجھے میرے پروردگار
 نے وعدہ کیا ہے کہ بہشت میں میری امت میں سے ستر ہزار آدمی بلا حساب داخل
 کرے گا جنہیں سے ہر ہزار کے ساتھ ستر ہزار اور تین پس میرے رب کی لپوں سے
 ہونگے اور عبد السلام بن سعود سے بخاری و مسلم نے روایت کی ہے کل یمسک
 السموات یوم القیمۃ علی اصبع والدن علی اصبع الیمین قیامت میں اللہ تعالیٰ
 آسمانوں کو ایک انگلی پر تھامے گا اور زمین کو دوسری انگلی پر عبد اللہ ابن عمر سے مسلم
 نے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ان قلوب بنی آدم
 بین اصبعین من اصابع الرحمن تمام بنی آدم کے دل اللہ تعالیٰ کی دو انگلیوں کے
 درمیان میں ہیں۔ اور مسلم نے روایت کی ہے یمین اللہ ملئنی یعنی اللہ کا دُعا
 یا فقہ پھرا ہوا ہے۔

یہ تمام آیتیں اور حدیثیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ جہت
 اور مکان میں ہے۔

جواب اسکا یہ ہے کہ یہ کلام ظاہری اور ظنی ہیں ان سے اُن اُقتنیات
 کا جن سے اللہ تعالیٰ کے مکان اور جہت کی نفی پیدا ہوتی ہے معارضہ نہیں ہو سکتا
 اور یہ بھی مسلمات ہیں کہ جبکہ دو دلیلیں آپس میں مخالف ہوں تو اُن پر
 اس طرح عمل کرنا چاہئے کہ ظاہری صورتوں کی تاویل ہو جائے اور اس تاویل کے
 وجود پر ہیں۔ ایک اجمالی۔ دوسرے تفصیلی۔ تاویل اجمالی یہ ہے کہ اعتقاد کرنا

کہ جو کچھ ان سے مراد ہے وہ محض سبب ہے اور آخری کیفیت دیرانت کرستہ کے درپے نہ ہو۔ انکی تفصیل اللہ تعالیٰ کے سپرد کرے۔ خبر متواتر اور اجماع سلف سے ملو یہی پہنچا ہے کہ یہ الفاظ اپنے معانی ظاہری پر محمول ہیں۔ اور انکی کیفیت وجود پر مکتوب اطلاق نہیں۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ یہ مراد ہے اور وہ مراد نہیں۔ بلکہ سبب اسلم ہی سبب اور سلف نے یہی اختیار کیا ہے۔ وجہ اسکی یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ سبب سے سبب کا بنی صلیہ اللہ علیہ وسلم کو مقرر کیا تو اسکی خبر متواتر نہیں ہے اس کے اوصاف کو گونا گوں سے بیان کئے۔ یہ وہی اوصاف ہیں جنکے ساتھ اللہ نے اپنی ذات کا وصف قرآن شریف میں کیا ہے۔ یا حضرت کو وحی فرمائی ہے۔ سب نے اللہ کی ان صفات کو سنا اور اپنے رب کو ان اوصاف کے ساتھ پہچانا۔ مگر سارے عرب میں کسی شہری و دیہاتی نے خدا کی کسی ایک صفت کے متعلق بھی حضرت سے نہ سنا نہ سنا کہ جس طرح کہ نماز کو روزہ حج بھرا دو وغیرہ سے حوالہ کرتے تھے۔ اور وہی کامطلب پر چلتے تھے۔ قیامت اور جنت و دوزخ کا حال دیرانت کرتے تھے۔ اگر کوئی آدمی بھی ان میں سے کسی ایک صفت کا سوال کرتا تو ضرور تھا کہ ہم تک وہ سوال منقول ہوتا جس طرح اور احادیث احکام حلال و حرام و احوال قیامت وغیرہ منقول ہوتی ہیں بلکہ سب کے سب ان صفات سے معانی سمجھ کر ان میں گفتگو کرنے سے خاموش رہے۔ اسی طرح جمہ اوصاف ایسے ہیں جنکا اطلاق اللہ پاک نے اپنی ذات کریم پر فرمایا ہے جیسے ذاتہ منہ وغیرہ انکو بھی ثابت کرتے ہیں اور مخلوقات کی مشابہت سے نفی کر کے ان اوصاف کو بلا تشبیہ ثابت رکھا۔ اللہ کی تشبیہ بلا تخطیل کی۔ اور سب کا طرز کلام ایک ہی طور پر رہا۔ بلکہ سب کا اعتقاد ہی تھا کہ ان صفات کو سب کا درجہ کے جارہی رکھنا چاہئے کسی ایک صحابی کے پاس بھی کوئی دلیل اللہ کی وحدانیت و اثبات نبوت پر سوائے کتاب اللہ کے نہ تھی اور نہ کوئی شخص ان میں سے طعن کلامیہ و مسائل فلسفہ کو پہچانتا تھا صحابہ کا سارا انداز سی حالیت پر گزرا۔ یہاں تک کہ اکثر متاخرین مسلمانوں نے تاویل تفصیل کی کی تاں استغناء کی یہ مشائخ

استواری سے مراد استیلا اور ید سے قدرت اور وجہ سے ذات اور مراد قدم سے حدیث ناریں بعض مخلوقات الہی کا قدم ہے۔ بعض نے اور کچھ تاویل کی ہے۔ جو ذات اقدس کے مناسب ہے تاکہ تشبیہ کا وہم نہ ہو۔ اور نزول فرمانا ہے رب ہمارا اسکی تاویل ابن حجر اور امام مالک وغیرہ نے یہ لکھی ہے کہ اس کا حکم اور اسکی رحمت یا اس کے ملائکہ اترتے ہیں اور حیثیات یعنی لہجیں یا شہجیں کثرت اور مباغض سے کثرت ہے اور اصبع اور ہلانا اور پھیرنا تصرف اور غلبہ قدرت اور عظمت الہی سے کیا یہ ہے ان الفاظ کے اصلی معانی مراد نہیں۔ بعض محققین نے کہا ہے کہ عرب کی روش یہ ہے کہ جب کسی کے جو دو کرم کا وصف بیان کرنا چاہتے ہیں تو کہتے ہیں اس کے دو نور یا تھ فراخ و کشادہ ہیں گوا اس کے ہاتھ نہ ہوں۔ کٹ گئے ہوں یا بغیر ہاتھوں کے پیدا ہوا ہو۔ یا کسی کا وصف سلطنت و ملکداری کے لحاظ سے کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ فلاں تخت پر بیٹھا ہے۔ گو وہ کبھی تخت پر نہ بیٹھے اور تخت اس کے پاس موجود نہ ہو۔ متشابہات قرآن و حدیث کے سمجھنے کے لئے یہی طریق خوب ہے اور اس سے کہ تاویل کریں اور کہیں کہ مراد اس سے یہ ہے اور تخت سے یہ۔ لیکن حق

ان میں سے صورت اہل ہے یعنی تاویل اجمالی۔ اور یہی مذہب صحابہ اور تابعین و ائمہ مجتہدین و محدثین و فقہاء و اصولیین محققین کا ہے۔ شیخ الاسلام ذہبی نے التبیان میں قتیبہ اور علی بن مدینی اور اسحاق بن راہویہ اور سبزی اور ابو حاتم رازی وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ اس قسم کے الفاظ کی تاویل نہیں کرتے تھے۔ ظاہری معانی ہی پر عمل کرتے تھے۔ ذہبی نے کتاب الفوائد میں بھی اسی قسم کے احوال چشمہ بہ ثابت ہوتا ہے کہ حق جل شانہ عرض پر بلا لکھتے تھے۔ عہد صحابہ اور تابعین اور فقہاء اور محدثین سے نقل کئے ہیں۔ ملا علی قاری کی شرح تفسیر بدو الامالی اور ابن ہمام حنفی مولف فہم القدیر کی مسائرہ اور عبد العزیز بخاری حنفی کی کتاب کشف اللامہ اور شرح بزدوی اور ابوشامہ حنفی کی تہذیب کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ مذہب صحابہ و غیر صحابہ ائمہ و غیر ائمہ حنفیہ و غیر حنفیہ سب کا یہ ہے کہ حق جل شانہ کی توصیفنا عرض پر اور

ناری
ہام
العزیز
حنفی

ما تھ پاول منہ وغیرہ صفات معانی ظاہری پر محمول ہیں۔ اور کیفیات انکی مجہول ہیں۔ اور تاویل کرنا ان رب کی صحیح نہیں۔ مثلاً تاویل کا حرف اسے قدر ہے کہ جب مجسمہ نے اس قسم کی آیات و احادیث سے خدا تعالیٰ کی جسمیت کا خیال کیا تو علمائے اعلیٰ کے الزام و اسکات کے واسطے تاویل کرنا شروع کیا۔ خدا اس غرض سے کہ یہ معانی مآول مراد ہیں بلکہ اس غرض سے کہ جسمیت کا شہدہ منع ہو جائے۔ شعی نے کہا ہے کہ متشابہات اعد کا پدید ہے۔ اسکا سوال کرنا نہ چاہیے اور یہ جو اس قول کے رد میں کہا ہے۔ کہ اگر اسی طرح ہو تو قرآن معلوم المصنوع نہ رہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ قرآن کے نزول کا فائدہ صرف معانی کے سمجھنے میں منحصر نہیں کہیں فقط ایمان ہی مطلوب ہوتا ہے چنانچہ متشابہات میں یہی منظور ہے جس طرح شریعت میں افعال مکلف کی دو قسمیں ہیں (۱) جنہیں حکمت کی وجہ ظاہر ہو مثلاً نماز کہ اس میں معبود کی اطاعت اور منعم کی شکر گزاری ظاہر ہے۔ اور روزہ کہ نفس کی خواہش کو کمزور کرتا ہے۔ اور زکوٰۃ کہ اس مساکین کی حاجت برآری ہوتی ہے اور عیب بحالت زائل ہوتا ہے۔

(۲) جنکی حکمت کسی طرح ظاہر نہیں ہو سکتی۔ مثلاً اکثر افعال حج۔ اور تکلیف دونوں قسموں کے ساتھ آتی ہے تاکہ مکلفین کے مرتبوں میں انکی یکا آہدی سے ترقی پیدا ہو۔ بلکہ دوسری قسم میں کمال اطاعت و فرمانبرداری بہت ظاہر ہوتی ہے اسی طرح قرآن کے کلمات میں دونوں قسمیں موجود ہیں تاکہ دوسری قسم میں قوت ایمان کا زیادہ ظہور ہو۔

ولا یجوز علیہ زمان۔ اور نہ اس پر کوئی زمانہ جاری ہوتا ہے۔ مسکلمین کی اصطلاح میں زمانے کی حقیقت حرف استقدر ہے کہ وہ ایک متحدہ (نوشوندہ) معلوم ہے۔ جس سے دوسرے متحدہ ہمہ کا اندازہ رفع ابہام کے لئے کیا جاتا ہے۔ اور فلاسفہ کا یہ مذہب ہے کہ زمانہ متحدہ جہات (ظلال اعظم) کی مقدار حرکت کا نام ہے اور یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس میں کسی عقلمند کو شبہ نہیں۔ فلاسفہ نے جو تعریف زمانے کی کی ہے وہ لی جائے یا مسکلمین کی دونوں کے اعتبار سے زمانے کا ثبوت اور تعالیٰ کے لئے

نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ خدا تعالیٰ کو نہ حرکت سے تعلق ہے اور نہ جہت سے اور جسے اُسکی فائستہ قدیم میں تغیر کو گنجائش ہے مگر مجسمہ کے مذہب کے مطابق اللہ تعالیٰ کے وجود کا زمانی اور مکانی اور جہتی میں ہونا سب کچھ قباحیتیں ناممکن آتی ہیں۔

یاد رکھو کہ اللہ تعالیٰ کو جو باقی کہتے ہیں تو اُسکی بقا سے یہ مراد نہیں ہوتی ہے کہ وجود پاک اسکا دو زمانہ میں رہتا ہے۔ اگلے زمانے میں بھی تھا اور نہ کچھ اس بھی ہے جیسا کہ بظاہر قدامتہ و زمانوں میں موجود ہونے کو کہا کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے لئے ایسی ہتھامانہ نہیں یہ خرابی لازم آئیگی کہ وہ زمانی ہو جائیگا پس اُسکی بقا کے اسبقہ و مستقبل میں کہ وہ کبھی معدوم نہیں ہو سکتا۔ اور تمام زمانوں کے ساتھ اُسکو متعلق نہ ہوگی۔ اور نہ قدم سے یہ مراد ہے کہ ہر زمانے سے پہلے زمانہ تھا اگر اسے بھی سمجھتے ہوئے تو اللہ تعالیٰ کو قدیم نہ کہا کرتے۔ اور اسی طرح جو کہا کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ازل میں بھی موجود تھا اور اب میں بھی رہیگا اور اب بھی ہے اس سے یہ مراد نہیں ہوتی کہ اسکا وجود پاک ان زمانوں میں واقع ہے بلکہ غرض صرف اسبقہ و مستقبل ہے کہ اُسکو ان زمانوں سے مقارنت حاصل رہتی ہے مگر اُنکے ساتھ اس قسم کا تعلق نہیں ہوتا جیسا کہ زمانیات کو ہوا کرتا ہے۔ اور جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ اللہ تعالیٰ کا وجود زمانی نہیں ہے تو اس کے سامنے ماضی و حال اور مستقبل کوئی چیز نہیں ہے اور اس صورت میں اشیائے تغیر کے جاننے سے اُسکے علم میں تغیر نہیں آ سکتا۔ تغیر جب آتا کہ زمانے کو اُسکے معاملات میں دخل ہوتا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ خدا تعالیٰ تمام زمانوں کے ساتھ اوتھام زمانوں سے پیشتر اور تمام زمانوں کے بعد موجود ہے اور تمام زمانوں سے مستغنی ہے اور کوئی زمانہ اسکا ظرف نہیں۔ اور زمانی اُس چیز کو کہتے ہیں جسکا حصول ممکن نہ ہو مگر زمانے کے اندر۔ اور یہ بات بوجہ تغیر کے ہے جو اس چیز میں ہوتا اور معیار و مقدار اُسکی زمانہ ہے۔ اور دلیل اس مسئلہ پر یہ ہے کہ زمانہ ایک ایسا متحد ہے جسکے ساتھ تجمد و استقامت و تغیرات کا اندازہ کیا جاتا ہے مثلاً کہتے ہیں

کہ اسکی عمر دس سال کی ہے اور اسکی عمر پانچ برس کی ہے اسلئے تغیر تدریجی زمانی ہے اور تغیر دفعی آتی۔ پس جس چیز میں تغیر نہیں اسکو زمانے کے ساتھ تعلق نہیں ہوتا اور ہم یہ ابھی بیان کر چکے ہیں کہ یہ جو شہور ہیں کہ خدا نیتوالے ازل میں موجود تھا اور اس آن میں بھی موجود ہے اور اب میں بھی موجود رہیگا۔ اس قول سے مراد یہ نہیں ہوتی کہ اللہ تعالیٰ کا وجود ان زمانوں میں واقع ہے۔ بلکہ یہ مراد ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے وجود کو ان زمانوں کے ساتھ صرف مقارنت ہے۔ مصنف نے جن قدر صفات تنزیہی ذکر کی ہیں ان میں بعض اگرچہ بعض کو مستلزم ہیں مگر انکا علیحدہ علیحدہ ذکر تفصیل و توضیح کے لئے ہے۔

ولایشبہہ شئی اور اسکے مشابہ کوئی شے نہیں۔ یعنی کوئی چیز حق تعالیٰ کی قائم مقام کسی صفت میں نہیں ہو سکتی۔ اسلئے کہ اسکی ذات و صفات دونوں قدیم ہیں اور ممکنات کی ذات و صفات حادث۔ پس حادث قدیم کا قائم مقام اور مماثل کیونکر ہو سکتا ہے۔ سورہ شوریٰ میں ہے لیسَ کَکَیْثَلِہُ شَئْیٌ اسکی مثل کوئی چیز نہیں۔

ولا یخیر عن علمہ و قدرتہ شئی۔ اور اسکے علم و قدرت سے کوئی شے باہر نہیں۔ علم الہی کے تمام اشیا کو حاوی ہونے پر جو دلیل ہے اُس میں تین باتیں قابل تسلیم ہیں۔ (۱) علم اللہ تعالیٰ کی ذات سے منسوب ہے (۲) علم کی ذات اور اُنکے مفہومات معلومات کے مقتضی ہیں (۳) اللہ تعالیٰ کی ذات کو سب کے ساتھ برابر نسبت ہے۔ پس جب یہ تینوں باتیں مان لی جائیں گی تو یہ بھی ان لینا پڑیگا کہ جب اللہ تعالیٰ بعض معلومات کا عالم ہے تو کل کا ہی عالم ہوگا کیونکہ اُسکے نزدیک سب برابر ہیں۔ منکرین کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تمام معلومات کو نہیں جان سکتا اسلئے کہ جب کسی چیز کو جانے کا تو ضرور ہے کہ اُسکے علم کو بھی جاننا اور جب اُس علم کو جانے کا تو اس علم کے علم کو بھی جانے کا کیونکہ یہ غلو جم بھی شے اور مفہوم میں داخل ہیں۔ یہاں تک کہ ہر ایک شے کے علم کے ساتھ تسلسل لازم آجائے

اور یہ محال ہے۔ جواب اسکا یہ ہے کہ یہ تسلسل اضافات اور تعلقات ہیں۔
 ہے نہ اچیان اور موجودات ہیں۔ اسلئے کہ علم تعلق اور اضافت و نسبت کے
 قبیل سے ہے اور تعلقات کا تسلسل متمنع نہیں ہے بلکہ اگر علم کو صفت حقیقی
 بھی مان لیں تب بھی یہ قیاحت لازم نہیں آتی۔ اسلئے کہ علم کا علم وہی علم ہے
 کوئی غیر چیز نہیں۔

اور فلاسفہ کہتے ہیں کہ اگر خدا تعالیٰ کے لئے سب اشیا کا واسطہ کیا
 جائیگا تو بڑی خرابی پڑ جائے گی۔ اسی لئے یہ حکم اس ذات مقدس کو چڑھایا گیا کہ
 عالم نہیں کہتے اور دلیل اسپنے قول پر یوں لاتے ہیں کہ اگر خدا سے تعالیٰ یہ جانے لگا
 کہ زید ابھی اسپنے گھر میں تھا چودان سے باز رہ کر چلا گیا تو اب یہ دیکھ لیا جائے
 کہ اس کے گھر میں ہونے کا جو پہلے علم تھا وہ بازار میں جانے کا علم حاصل ہو سکتا تھا
 چنانچہ ایسا نہیں۔ زوال کی صورت میں خدا تعالیٰ کی ذات میں ایک عینیت سے
 دوسری صفت کی طرف تفسیر مان لینا پڑے گا۔ اور دوسری صورت میں جہل اسکی
 ذات میں لازم آجائیگا۔ اور ان دونوں نقصانوں سے اسکی ذات پاکہ برتری ہے
 ان حکم کے نزدیک جزیات کا علم اور تعالیٰ کو انکی کلیات سے ذریعہ سے ہوتا
 ہے۔ مثلاً زید و عمرو خالد و زید و غیرہ ان افراد متعدد کا علم جو شریکہ الہییت سے
 ہوتے ہیں مطلق انسان کے ضمن میں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اس طور سے جزیات
 میں تغیر آ جانے سے ذات عالم میں تغیر نہیں آ سکتا۔ جواب اسکا یہ ہے کہ
 یہ تغیر تعلقات علوم میں ہوتا ہے نفس علم میں نہیں ہوتا جس سے ذات باری
 میں تغیر یا جہل لازم آئے۔

بعض کہتے ہیں کہ خدا تعالیٰ اپنی ذات کو تو جانتا ہے مگر غیر چیز کا عالم نہیں ہے
 اسلئے کہ ایک شے کا جو علم ہوتا ہے وہ دوسری شے کے علم سے جدا ہوتا ہے ایک
 ہی علم سے کل چیزیں معلوم نہیں ہوتیں۔ اگر ایسا ہوتا کہ ایک ہی علم سب جگہ کام
 دے سکتا تو جو شخص ایک چیز کو جان لیتا اسی علم کے ذریعہ سے دوسری چیز کو

بھی جان سکتا اور یہ بات غلط ہے تو صحیح یہ ہے کہ ہر شے کا علم جدا جدا ہو گا پھر اگر اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کے سوا غیر کا بھی علم ہو گا تو ہر معلوم کے واسطے علیحدہ علیحدہ علم درکار ہو گا۔ اور معلومات غیر متناہی ہیں تو ان کے علوم بھی غیر متناہی ہونگے۔ اور اللہ تعالیٰ کی ذات میں غیر متناہی علوم جمع ہونگے۔ اور یہ باطل ہے جواب اس مشبہہ کا یہ ہے کہ معلومات کے غیر متناہی ہونے سے علوم کا غیر متناہی ہونا واجب نہیں بلکہ معلومات کی کثرت کے ساتھ ایک ہی علم کے تعلقات کثیر ہو جاتے ہیں۔ ایک ہی علم کو ہر شے کے ساتھ علیحدہ علیحدہ تعلق پیدا ہو جاتا ہے اور تعلقات کے غیر متناہی ہونے سے محال لازم نہیں آتا۔ کیونکہ یہ امور عقبات اور فرضی ہیں۔ البتہ امور موجودہ اور واقعی کا غیر متناہی ہونا محال ہے۔

قدرت کے عام ہونے کی بھی دلیل وہی ہے جو علم کی دلیل میں ہم ذکر کر چکے ہیں۔ یعنی قدرت کی بھی مقتضی ذات باری ہے کیونکہ قدرت بھی اور صفات باری تعالیٰ کی طرح اسکی ذات سے متعلق ہے اور قدرت کا اثر مقدور میں اسو سے پیدا ہوتا ہے کہ وہ ممکن ہے۔ اگر اس میں امکان نہ ہو تو مقدریت اسکی باطل ہو جائے۔ اسلئے کہ اگر ممکن نہ ہو گا تو یا واجب ہو گا یا ممتنع۔ اور یہ دونوں باتیں مقدریت کے منافی ہیں۔ پس اثر قدرت کے واسطے امکان ضروری ہے۔ اور نتیجہ اسکا یہ نکلا کہ قدرت کا اقتضا ذات باری تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے اور اشیا میں بوجہ امکان کے مقدریت کی صلاحیت ہے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ذات باری کو تمام ممکنات کے ساتھ یکساں علاقہ ہے۔ جب یہ ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ کو بعض ممکنات پر قدرت ہے تو اس کے ساتھ میں سب ممکنات پر بھی اسکی قدرت کا ثبوت بخوبی ہوتا ہے۔ اور اس دلیل کی بنیاد اس بات کے مان لینے پر ہے کہ معدوم کچھ چیز نہیں ہے۔ اور نہ معدومات میں کسی قسم کا اختیار ہے۔ اور نہ اس کے لئے مادہ و صورت ہے۔ بعض لوگ اس بات کو نہیں مانتے جیسے معتزلہ کہ اُن کے نزدیک معدومات ثابت اور متمیز ہیں۔ اور فلاسفہ کہتے ہیں کہ مادہ اور صورت ہر ایک فلا

محدوم کے لئے ہے تو معتزلہ کے مذہب کے موافق جائز ہے کہ بعض محدودات میں قدرت سے خارج ہونے کی کوئی خصوصیت ہو۔ اور فلاسفہ کی رائے کے مطابق جائز ہے کہ مادہ بعض ممکنات کے حدوث کے لئے طیار ہوا اور بعض کے لئے نہ ہو۔ مطلب ان دونوں رایوں کا یہ ہوا کہ ذات باری تعالیٰ کو تمام ممکنات سے یکساں نسبت نہیں ہے۔ اگر یکساں نسبت ہوتی تو ان میں تغاثر کیوں واقع ہو سکتا۔ یاد رکھو کہ علم قدرت سے عام ہے اسلئے کہ یہ تمام مفہومات کو خواہ ممکن ہوں یا واجب یا ممکنہ حاوی ہے بخلاف قدرت کے کہ اسکو صرف ممکنات سے خصوصیت ہے۔ فلاسفہ یونان خداے تعالیٰ کی قدرت کے تمام ممکنات پر حاوی نہ ہونے پر یوں استدلال کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ یکتا ہے محض ہے پھر اس سے دو اثر کیسے صادر ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ انکے نزدیک ایک فاعل سے دو فعل صادر نہیں ہو سکتے۔ پس اول اول جو کچھ خدا سے ظہور میں آیا ہے وہ عقل اول ہے۔ اور باقی چیزیں اللہ تعالیٰ سے وسائط کے ذریعہ سے صادر ہوئی ہیں۔ اس طرح کہ حق تعالیٰ نے اول ایک عقل کو پیدا کیا۔ بعدہ اس عقل نے ایک دوسری عقل اور ایک آسمان پیدا کیا۔ پھر دوسری عقل نے ایک تیسری عقل اور ایک آسمان پیدا کیا۔ اسی طرح دس عقلیں اور نو آسمان پیدا ہوئے فلاسفہ ان عقول کو جو ہر مجروحہ مانتے ہیں اور مشکلیں کہتے ہیں کہ سوا خدا کے کوئی مجروحہ نہیں۔ جو لوگ عقول مجروحہ کو ملائکہ خیال کرتے ہیں۔ وہ حکما کی اصطلاح کو اسلام کے پردے میں چھپاتے ہیں۔ کیونکہ ملائکہ اجسام لطیف نورانی ہیں۔ اور عقل ایک ایسا موجود ممکن ہے کہ نہ جسم ہے نہ جسمانی بلکہ جو ہر مجروحہ سے جسم کے ساتھ اسکا تعلق صرف تاثیر کے لئے ہے نہ تصرف و تدبیر کے لئے۔ جواب اسکا یہ ہے کہ یہ مسئلہ فلاسفہ کا غلط ہے کہ ایک ذات سے سوائے ایک چیز کے صادر نہیں ہو سکتا۔ منجھتیں اور صاحبین کا قول یہ ہے کہ کیا

دفعہ

نہیں اور

موجود لطف بن کے صاحبین کے مذہب کے باب میں کئی قول ہیں (۱) مجاہد احمد حسن یہ کہتے ہیں (۲) بنی

عالم کے مدبر ہیں۔ دنیا میں جاڑا گرمی برسات خوشی غم صحت مرض کڑائی ٹلاپ موت زلیلت جو کچھ ہوتا ہے وہ سب انہی کی تاثیرات کا نتیجہ ہے اور یہ تو بدیہی ہے کہ سورج کے سمت الراس سے دور و نزدیک اور متوسطا ہونیکے سبب چاروں فصلیں پیدا ہوتی ہیں۔ موسم میں گرمی سردی اور اعتدال آتا ہے۔ مولود کے طالع کی تاثیر بھی سعادت و خوشست کے ساتھ ظاہر ہے۔ جواب اسکا یہ ہے کہ یہ امور عالم کی کارروائیوں کی علت نہیں ہو سکتے۔ اکثر ایسا دیکھا گیا کہ دو قوم بچے پیدا ہوتے ہیں جنہیں سے ایک خوشحال فارغ البال اور دوسرا بے نوا رہتا ہے ایک نیک ہوتا ہے دوسرا بد۔ اور یہاں یہ نہیں کہہ سکتے کہ دونوں کی پیدائش میں تفاوت ہو گیا۔ کیونکہ بقدر ایک درجہ (تین سو ساٹھواں حصہ فلک کا) کے فرق پڑ جانے کے متعین کے نزدیک احکام نہیں بدل سکتے۔ اسکے علاوہ جتنی دلیلیں علم نجوم کے مسائل پر ہیں وہ سب غلطی ہیں۔ اور پھر ہر ایک محقق نے بطور خود تحقیقات کی ہے یہاں تک کہ کوئی مسئلہ اختلاف کثیر سے خالی نہیں۔ مجوس کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو شریعت قدرت نہیں ہے۔ اگر اسکی ذات سے شریعت پیدا ہوتا تو وہ صاحب خیر بھی ہوتا۔ اور صاحب شر بھی ہوتا۔ اور خدا کو شریعہ کہنا کتنی بڑی گستاخی ہے۔ جواب اسکا یہ ہے کہ درحقیقت اللہ تعالیٰ خیر و شر دونوں پر قادر ہے مگر وجہ ادب کے اسکو شر کہنا ناجائز ہے۔ دیکھو اللہ تعالیٰ نے منہ اور سر اور کتائیتوں پیدا کئے ہیں۔ مگر اسکو یہ نہیں کہا کرتے کہ بندر کا

راہیہ حافیہ منہ) وہ مجوس میں سے ایک گروہ ہے اور یہود نے انکا پیچو کھاتے اور انکے ساتھ کھایا کرتے (۱۷) عقائد کہتے ہیں کہ یہ لوگ فرشتوں کی عبادت کرتے ہیں اور سورج کی طرف من ہیں پانچ بار نماز پڑھتے ہیں (۱۸) صحیح یہ ہے کہ وہ کواکب ہیں اور وہ قسم کے اعتقاد رکھتے ہیں۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ نے عالم کو پیدا کیا اور یہ حکم دیا کہ کواکب کی تعظیم کرنا اور انکو اپنی نماز اور دعا کا قبلہ بنانا چاہئے۔ دوسرے یہ کہ اللہ افلاک اور کواکب کا خالق ہے پھر عالم کے تمام معاملات برائی بھلائی صحت و مرض کو کواکب نے پیدا کیا ہے۔ اور سب چیزوں کے مدبر ہیں۔

اسلئے بشر کو انکی تعظیم کرنا چاہئے اور یہ کواکب اسکی عبادت کرتے ہیں۔ ۱۲ منہ

خالق ہے یا موجد کا خالق ہے یا مکتبہ کا خالق ہے۔ اور لفظ شریک کا اطلاق اس ذاتِ عالی پر مستعمل جائز نہیں کہ اس بات کا خیال پیدا ہوتا کہ اللہ تعالیٰ کے کاموں میں شریک یا مدد ہے نہ جو بہت غلطی کے تحت طرح کسی آدمی کی کہہ سکتے ہیں کہ وہ شریک ہے تو مردوں سے یہ ہوتی ہے کہ اس کی طرحیچہ میں شریک ہے اور وہ سری وجہ اللہ تعالیٰ کو شریک کہہ سکتے کی یہ سہیہ کہ اس کے بارے نام تو عین ہی ہیں۔ یعنی انکا اطلاق اس ذاتِ پاک پر شایع کے اذن پر موقوف ہے۔

فہم اور اس کے متبع ہیں۔ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جسے کام اس کے کرنے پر قادر نہیں کہیو نہ اگر اس کام کو برا سمجھ کر کرتا تو بیوقوفی اور بیہودگی لازم آتی اور جو ناجبھی ہے کرتا تو جہل لازم آتا۔ اور ان دونوں عیبوں سے اللہ کی ذات پاک ہے جو اب اس کا یہ کہہ کہ اس کے سامنے کچھ برا نہیں۔ وہ سب کا مالک ہے جو چاہتا ہے کرتا اس کے کام ہیں کہ کسی کو دشمن نہیں۔ اور اس کی جہی جواب دے سکتے ہیں کہ اگر وہ کسی کام کو برا سمجھ کر نہیں کرتا تو اس کے لئے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ کام اس کی قدرت سے باہر ہے۔

ابو القاسم لکھنوی ہر اس کے مذہب کے مفکر یہ کہتے ہیں کہ جس طرح بندہ کام کرنے پر قادر ہے خدا کو اس طرح قدرت نہیں۔ کیونکہ بندے کے کام تین قسم کے ہیں۔ یا طاعت یا مصلحت یا عیب۔ نہ طاعت نہ مصلحت نہ عیب ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی ذات سے تین چیزیں بعید ہیں۔ جو سبہ اس کا یہ ہے کہ جب بندہ کوئی کام کرتا ہے تو جیسی اس کی مشاہدہ ہوتی ہے اسی کے مطابق اس کے کام میں یہ اعتقاد رہتا ہے کہ یہ جو کام میں۔ اور نہ ضرور کیا کام ان اعتقاد سے متعلق ہے۔ نہیں ممکن ہے کہ اس سے اسی طرح کام ظہور میں آئے جیسے بندہ کرتا ہے۔ مگر وہ اذکار کو لاحق ہوتا کیونکہ بندہ جو کام کرتا ہے اگر کسی معلومت کی وجہ سے کرتا ہے تو وہ کام طاعت میں شمار پاتا ہے۔ یا کسی مفرد سے کی خواہش سے کرتا ہے تو وہ کام مصلحت ہوتا ہے۔ یا اس کا کام ان دونوں سے خالی ہوتا ہے۔ یہی عیب ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے

جملہ کام غرض سے خالی ہوتے ہیں تو اس کے کام میراث سے ملتا ہے۔ ہوتی نہ ہوتی نہ عیب نہ
عیب کیونکہ صاحب غرض محتاج ہوتا ہے اپنی تکمیل نفس کے لئے اور کام کا حکم
کے ساتھ ہے جسکی حقیقت دوسرے کو معلوم نہیں اس کے لئے کاغذ و قلم کی طرقت
رہو ع کرتا ہے۔ جناب باری کو کسی طرح کا فائدہ نہیں۔

اولہ صفات۔ اور اللہ تعالیٰ کے لئے صفات ہیں۔ یاد رکھو کہ اللہ تعالیٰ کی صفات
و قسوس کی ہر ایک ایسی دوسری نسبتی۔ صفات مادی و دینی و جسمانی و روحانی کی
ذات پاکہ مشرق ہے۔ جیسے جسم نہ ہوتا جو ہر چیز میں عین نہ ہوتا تھا نہ ہوتا۔ اور صفات
نہ ہوتی وہ ہر چیز میں تھا۔ ان ذات پاکہ میں پائی جاتی ہیں۔ اور انکی بھی دو قسمیں ہیں
اولہ صفات ذاتیہ و دومہ صفات فعلی۔ صفات ذاتیہ صفات حقیقی و کمالی
ہیں انکی ذاتہ متعدد ہے۔ مثلاً ازل ہوا اللہ اس کے لئے کہ اللہ تعالیٰ صفاتہ اس
ذات پاکہ کے لئے الہیہ ہیں۔ مثلاً ہر چیز میں ہوا۔ مثلاً کہ اس ذات پاکہ کا خالی ہونا تھا
اور اختیار ہر کام و چیز ہے۔ اور قدرت ہر کام و چیز ہے۔ اور اللہ تعالیٰ اس
امر کا۔ اسے ہر کام و چیز اور وہ صفات کمالی و شریعہ کے نزدیک ہے۔ اس لئے اور اس کے

اشعر
ماتر

کے لئے ایک ہوا۔ مثلاً ہر کام و چیز ہے۔ اور صفات
فعلیہ ذاتیہ کے آثار ہیں کہ اس کے لئے صفات ہوتی ہیں۔ انکی ہر ایک چیز کا ہونا
کمال ہے مثلاً پیدا کرنا حقیقت میں کمال نہیں ہے۔ ہر کام و چیز کا ہونا ہر کام و چیز
کمال ہونا بلکہ ہر کام و چیز پر قدرت ہونا اصل ہونا کہ جس زمانے میں اسکی قدرت ہوتی
میں اس کے کمال ہے۔ پس یہ ممکن نہیں کہ حق تعالیٰ ایک زمانے میں تو پیدا کر سکتا ہو
اور دوسرے زمانے میں پیدا نہ کر سکتا ہو۔ اسی طرح رازق ہونا زندہ کرنا مارنا۔
ان سب پر قدرت ہونا کمال ہے۔ اور یہ نہیں ہو سکتا کہ یہ صفات جس زمانے میں کہ
صلحت نہ ہو اس سے صادر نہ ہو سکیں وہ ہر زمانے میں ان کے صدور پر قادر ہے
علمائے معتزلہ کے نزدیک صفات ذاتیہ اور صفات فعلی میں اس طرح فرق ہے کہ جن
وصاف الہی میں اثبات و نفی جاری ہو سکتے ہیں وہ تو صفات فعلی ہیں جیسے کہ

کہ اللہ تعالیٰ نے فلاں کے بیٹا پیدا کیا یا اُسکے بیٹا پیدا نہ کیا یا زید کو رزق بخشا اور خالد کو رزق نہ بخشا پیدا کرنا اور رزق بخشنا صفات فعل ہیں اور جنہیں نفی جاری نہ ہو سکے وہ صفات ذات ہیں۔ جیسے علم اور قدرت کہ یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم یا قادر نہیں ہے۔ معترض کہ نزدیک کلام اور ارادہ بھی صفات فعل میں داخل ہیں کیونکہ ان میں نفی جاری ہو سکتی ہے چنانچہ قرآن میں ہے وَلَا يُدْرِي بِكُمْ الْغُيُوبُ تہ پھر دشواری نہیں چاہتا وَلَا يَكْمُلُ لَهُمُ اللَّهُ اُن سے بات نہ کر سکا۔ پس معترض کہ نزدیک تو یہ دونوں حادثے ہیں۔ اور شیخ اشعری کی یہ رائے ہے کہ جن اوصاف کی نفی سے نقصان پیدا ہوتا ہو وہ صفات ذات ہیں ورنہ صفات فعل۔ چنانچہ حیات کی نفی سے موت اور قدرت کی نفی سے عجز اور نفی علم سے جہل لازم آتے ہیں تو یہ صفات ذات ہیں اسی طرح ارادے کی نفی سے مجبوری اور کلام کی نفی سے خاموشی یا گونگانہ لازم آتا ہے اور یہ جناب الہی کے حق میں نقصان اور عیب ہے۔ پس ارادہ اور کلام بھی صفات ذات میں داخل ہیں۔ اور قرآن میں جو وارد ہے وَلَا يُدْرِي بِكُمْ الْغُيُوبُ اور وَلَا يَكْمُلُ لَهُمُ اللَّهُ یہاں ارادہ و کلام مطلق کی نفی نہیں کی گئی ہے بلکہ ان میں سے ایک ایک فرد کی نفی مقصود ہے جو نقصان اور عیب کا موجب نہیں۔ ہاں اگر مطلق ارادے اور کلام کی نفی ہوتی تو ضرور نقصان لازم آتا اور صفات ذات میں شمار نہ پاتے۔ دیکھو یوں تو قدرت کی ایک فرد کی بھی نفی کرتے ہیں مثلاً خدا کو اپنے شریک پر قدرت نہیں ہے۔ پھر اس سے نقصان اُس ذات پاک میں کب پیدا ہو سکتا ہے۔ تو وجہ یہ ہے کہ قدرت مطلق کی نفی نہیں ہوتی۔ علمائے ماتریدی کہتے ہیں کہ جن صفات کی اصدا کے ساتھ خدا تعالیٰ کی تو صیفا نہ کر سکیں وہ صفات ذات ہیں۔ اور جنکی اصدا کے ساتھ خدا تعالیٰ کا وصف ہو سکے وہ صفات فعل ہیں۔ چنانچہ رحمت غضب رضا وغیرہ کے اصدا کے ساتھ بھی اللہ تعالیٰ موصوف ہو سکتا ہے تو یہ صفات فعل ہیں اور حیات و علم و قدرت وغیرہ کے اصدا مثلاً موت یا جہل یا عجز وغیرہ کے ساتھ خدا تعالیٰ کا انصاف ممتنع ہے تو یہ صفات ذات ہیں۔ یہ نہیں

ہو سکتا کہ خدا کبھی عالم ہو بھی جائے ہو۔ ایک زمانے میں قادر مبدع اور دوسرے زمانے میں قادر نہ ہو کسی زمانے میں زندہ اور کسی زمانے میں مردہ ہو۔ صفات الہی کے انکسار میں جیسا کہ مذہب شیعہ امامیہ اور فلاسفہ کا ہے تعطیل لازم آتی ہے۔ اور مذہب امامیہ تعطیل مردود ہے۔ جہیہ بھی نفی صفات کی کرتے ہیں۔ عمدہ اور عین توحید یہ ہے کہ خدا کو تعطیل اور تشبیہ دونوں سے منزہ جانیں۔

تعطیل اسے کہتے ہیں کہ اُس ذات مقدس کے لئے صفات کمال ثابت نہ کریں اور تشبیہ یہ ہے کہ اُس کے واسطے صفات کمال اس طور پر ثابت کریں کہ مخلوق کے ساتھ مشابہت پیدا ہو جائے۔ اور مثال دونوں قسموں کی اس طرح ہے کہ جبکہ ہیں کہ خدا عالم نہیں یا عالم کا اطلاق خدا پر نہ کرنا چاہئے یہ تعطیل ہو گی اس لئے کہ صفت علم سے کہ جو صفت کمال ہے اُس کو معطل اور مبرا کر دیا۔ اور اگر یوں کہیں کہ جس طرح ہم عالم ہیں یہ تشبیہ ہے اس لئے کہ خدا کو صفت علم میں مخلوق سے مشابہ کر دیا اور اگر کہیں کہ خدا عالم ہے اس طرح کہ ہمارے علم سے اُس کے علم کو کسی طرح مشابہت نہیں یہ صورت علم کے اثبات اور تشبیہ کی نفی کی ہے۔ ہمارا علم عدم کے بعد حاصل ہوا ہے اور خدا اس سے منزہ ہے کہ اُسے علم جہل کے بعد حاصل ہوا ہو۔ اور کما کو کسی شے پر علم جب آتا ہے کہ اس کا مفہوم خاطر نشین ہو جائے اور یہ ہمارے نقصان کی وجہ سے ہے اور خدا محفل حوادث ہونے سے منزہ ہے۔ اور چیز جب غائب ہو جاتی ہے تو ہمارا علم بھی ناکمل ہو جاتا ہے اور خدا میں علم کا زوال محال ہے اور ہمارا علم علتوں کا معلول ہے اور خدا کے علم کے واسطے علت کی ضرورت نہیں۔ حاصل یہ ہے کہ خدا کے لئے اشیاء کا علم اس طرح ثابت کرنا چاہئے جس میں کمال پیدا ہو۔ اور نقصان کے وجوہات جو ہمارے علم میں لازم ہیں انکی نفی کرنا چاہئے۔

اذلیۃ۔ اودہ سب صفتیں ازلی ہیں۔ ازلی اُس شے کو کہتے ہیں جسکی ابتدا نہ ہو۔ صفات ذات اور صفات فعل کی اذلیت میں فرق نہیں ہے۔

واضح ہے کہ عقلا کی رائے سے ہمیں باہم بڑا اختلاف کیا ہے کہ

اللہ تعالیٰ کی ذات پاک کے ساتھ حادثات یعنی وہ چیز جو پہلے نہ تھی اور پھر ہو گئی قائم ہو سکتی ہے یا نہیں۔ تمام مذاہب کے اکثر فرقے تو اس کے منکر ہیں۔ مگر مجوس کہتے ہیں کہ جو حادثات صفات کمالیہ میں سے ہے وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہو سکتا ہے۔ اور کرامیہ کہتے ہیں کہ صفات کمال ہی پر کیا موقوف ہے ہر ایک حادثہ خدا کی ذات کے ساتھ قائم ہو سکتا ہے جبکہ خدا کو مخلوق کے ایجاد کرنے میں اسکی احتیاج پڑے۔ کرامیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ جو حادثہ خدا کی ذات سے قائم ہوتا ہے اسکا نام حادثہ ہے۔ اور جو اسکی ذات سے قائم نہیں ہو سکتا اُسے محدث کہا کرتے ہیں حادثہ نہیں کہتے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اُنکے نزدیک دونوں اصطلاحوں میں فرق ہے۔

اب ہم اُن لوگوں کی طرف سے دلائل بیان کرتے ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ خدا کی ذات حادثہ سے پاک ہے۔۔۔

دلیل اول۔ اگر حادثہ کا قیام ذات باری کے ساتھ جائز ہوتا تو لازم آتا ہے کہ وہ ازل میں بھی جائز ہوتا اور بیانات غلط ہے۔ کیونکہ حادثہ کے قائم کرنے کی قابلیت ذات باری تعالیٰ میں ہے۔ اور وہ قدیم ہے تو قابلیت بھی قدیم ہوگی۔ اور جب قابلیت قدیم ہوئی تو یہ قابلیت ہمیشہ بھی چاہے گی کہ باری تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حادثہ قائم رہیں۔ کیونکہ قابلیت کے یہی معنی ہیں کہ ذات باری تعالیٰ کا حادثہ کے ساتھ متصف ہونا جائز ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس صورت میں حادثہ کا قدیم ہونا ثابت ہو جائیگا۔ اور جب وہ قدیم ہوئے گا تو حادثہ کیسے ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ حادثہ قدیم کی ضد ہے۔

دلیل دوم۔ خدا کی جتنی صفات ہیں وہ سب عمدہ اور کامل ہیں۔ اور اسکی ذات پاک کو اُن سے کمال حاصل ہے۔ جبکہ خدا کو بعض وقت وہ صفت اپنے حدوث کی وجہ سے حاصل نہ ہوگی تو اسکی تکمیل میں نقصان رہیگا اور خدا کے لئے نقصان ثابت کرنا محال ہے تو ضرور ہے کہ خدا کی صفت شے حادثہ واقع ہو سکی

ورنہ اس کے حدوث کے قبل اس کی ذات پاک کا اس صفت سے خالی ہونا لازم آجائے گا جو بڑا نقصان ہے۔

دلیل مسموم۔ خدا تعالیٰ پر کوئی چیز اثر نہیں کر سکتی۔ اور جب یہ مان لیا جائے کہ کبھی کبھی کوئی حادثہ اس کی ذات کے ساتھ قائم ہو جاتا ہے تو یہ لازم آئیگا کہ اس کی ذات غیر سے متاثر ہو جاتی ہے اور یہ محال ہے۔

کرامیہ اپنے مذہب کی تائید میں بیان کرتے ہیں (۱) سب کائنات پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم اور سمیع و بصیر ہے اور یہ تینوں صفاتیں اسی وقت خدا میں موجود ہو سکتی ہیں جبکہ وہ موجود ہو جس سے کلام کیا جائے اور جس کی بات سنی جائے جبکہ دیکھا جائے اور یہ تینوں حادث ہیں تو وہ اوصاف بھی حادث ہوں گے۔ (ج) یہ تینوں صفاتیں خدا کی قدیم ہیں۔ ہاں اس کا تعلق ان تینوں چیزوں کے ساتھ حادث ہے۔ اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

(۲) اللہ تعالیٰ جہان کو موجود کر دینے کے بعد اس کا خالق قرار پاتا ہے۔ اور اس جہان میں جو کچھ اوقات گذرتے ہیں ان کا علم اس کی ذات سے قائم ہونیکے سبب وہ جہان بنتا ہے۔ اور سب حادث ہیں تو اللہ تعالیٰ کی خالقیت اور عالمیت بھی حادث ہونگی۔ (ج) یہ سب تغیرات میں آتے ہیں اس لئے کہ علم اللہ تعالیٰ کی صفت قدیم ہے جب معلوم سے متعلق ہوا تو اس صفت کے تعلق میں تغیر آیا۔ کیونکہ معلوم کے وجود سے پہلے کسی سے متعلق نہ تھا۔ اور صفت خالقیت کا تعلق بھی مخلوقات کے تغیر ہونے سے متغیر ہوا ہے نہ بطور خود اس صفت میں تغیر آیا ہے۔

فائل۔ کرامیہ کہتے ہیں کہ اہلسنت جو نسخ کے قائل ہیں اس سے بھی خطا کی صفات کا حادث ہونا ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ نسخ یا درکارنا ایسے حکم ہے جو خدا کی ذات سے قائم تھا یا اس کو انتہا کو پہنچا دینا ہے۔ اور یہ دونوں بہر صورت عدم بعد الوجود میں پس حادث ہوئے۔

(ج) نسخ سے مراد یہ ہے کہ ایک چیز سے حکم کا تعلق نہ ہو جاتا ہے یا رفع ہو جاتا ہے

حکم کی ذات میں تغیر نہیں آتا اس کے تعلق میں تغیر آتا ہے کیونکہ نسخ کے معنی یہ ہیں کہ مصلحت قدیم کسی چیز کے ساتھ بوجیب اقتضائے وقت کے متعلق ہو جائے جیسے یہ نسخہ اسے اسلام میں ترک جہاد و مصلحت تھا اسی لئے آیت لکھو دینے کو کہ قرآن دین (یعنی تمکو تمہاری راہ اور مجھکو میری راہ) نازل ہوئی اور اسلام کے قوت پکڑ لینے کے بعد مصلحت جہاد میں پیدا ہوئی۔ اور حکم ہوا اَقْتُلُوهُمْ حَتَّى تَقْتُلُوهُمْ (یعنی ان کو جہاں پاؤ قتل کرو)۔

قائمہ بذاتہ - اور وہ سب صفتیں قائم ہیں اسکی ذات سے کیونکہ صفت وہی ہو سکتی ہے جو موصوف کے ساتھ قائم بھی ہو۔ اگر موصوف کے ساتھ قائم نہ ہوئی تو وہ صفت نہ ہوگی لیکن اس مثال میں کہ زید بکر کو مارتا ہے صفت مارنے کی بکر کے ساتھ قائم ہوتی ہے جو مقول ہے نہ زید کے ساتھ جو اس کا کرنے والا ہے تو وجہ اسکی یہ ہے کہ مارنا زید کی صفت حقیقی نہیں ہے بلکہ صفت اعتباری مجازی ہے اور جسکے چوٹ پہنچنی ہے دراصل اسکی صفت ہے اسلئے قیام اسکا بکر کے ساتھ مانتے ہیں۔ پس جو صفت اپنے موصوف سے منفصل ہوتی ہے وہ کسی طرح صفات حقیقی میں شمار نہیں پاسکتی۔ مگر معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ کلام اللہ تعالیٰ کی صفت ہے حالانکہ وہ غیر کے ساتھ قائم ہے۔ اسلئے کہ یہ لوگ کلام نفسی الہی کے قائل نہیں بلکہ کلام الہی کو مخلوق اور حادث بتاتے ہیں۔ انسانوں کا جو کچھ تلفظ اور عبارت ہے اسی کے ساتھ کلام الہی کا قیام بتاتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ کلام لفظی خدا کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتا۔ یہ تو بندوں کا تلفظ ہے انہی کے ساتھ قیام پکڑتا ہے۔ مگر حق یہ ہے کہ معتزلہ کی مراد یہ ہے کہ کلام اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے نہیں ہے اور انکا مقصود یہ نہیں ہے کہ کلام اللہ تعالیٰ کی صفت بھی ہے اور اس کے ساتھ قائم بھی نہیں ہے۔ کیونکہ جس جس وصف کو وہ اللہ تعالیٰ کی صفات میں جانتے ہیں اسکا قیام بھی ذات الہی کے ساتھ مانتے ہیں۔ پس مصنف کی یہ عبارت قائم بذاتہ و صانع مطلب اور بیان حال کے لئے ہے نہ معتزلہ پر رد کرنے کی غرض سے۔

وہی لاہو ولا غیر۔ اور وہ صفات نہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات۔ فلا
 اور امامیہ کے ایک بہت بڑے شعبہ کا یہ جواب ہے۔ اور یہاں تفصیل کی ضرورت ہے
 تو ضیح مقام کے لئے بیان کرتا ہوں کہ علمائے اہلسنت اور مخالفین سب اس بات کے
 متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ زندہ ہے اور زندگی اسکی صفت ازلی ہے اور وہ عوض نہیں
 ہے اسلئے کہ چیز سے بری ہے۔ اسی وجہ سے اس کے لئے فنا بھی ممکن نہیں بخلاف
 عوض کے کہ اسکو بقا محال ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ عالم ہے اور علم اسکی صفت
 ازلی ہے تمام ممکنات اور ممکنات سے متعلق ہے اور نہ وہ عوض ہے اسی لئے
 واجب البقا ہے اور نہ وہ بدیہی ہے اور نہ نظری و کسی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ
 کی باقی اور صفات بھی ازلی ہیں۔ اعراض اور کیفیات نہیں ہیں اختلاف اسمیں
 کہ جس طرح ہماری صفات زائد ہیں ذات پر تو کیا خدا تعالیٰ کے لئے بھی ایسی صفات
 ہیں جو اسکی ذات پر زائد ہوں۔ پس فلاسفہ اور شیعہ امامیہ کا یہ مذہب ہے کہ اللہ
 تعالیٰ کی صفات حقیقی یعنی صفات کمال اسکی ذات پر زائد نہیں ہیں بلکہ ذات اور صفت
 دونوں ایک ہیں عین ذات سے سب اوصاف کے کام نکلتے ہیں۔ مثلاً ہم اشیا کو
 ایک ایسی صفت سے جانتے ہیں جس کا نام علم ہے اور خدا خود اپنی ذات سے جانتا
 ہے اور ہمکو اشیا پر قابو ایک صفت کی وجہ سے ہے جسے قدرت کہتے ہیں۔ اور
 خدا کو اپنی ذات پاک سے سب پر قابو ہے سو اسے ذات کے علیحدہ صفت قدرت
 اسکو حاصل نہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ جو کام ہم میں صفات سے نکلتا ہے وہ خدا
 تعالیٰ کی ذات خود بخام ویتی ہے۔ اور وجہ اسکی یہ بیان کرتے ہیں کہ صفت وجودی
 کا خدا تعالیٰ کے لئے ثابت کرنا اسکی ضد کی نفی کی طرف کھینچتا ہے۔ مثلاً خدا کے واسطے
 صفت علم کا ثابت کرنا نفی جہل کی طرف لیجاتا ہے۔ جب کہتے ہیں کہ خدا عالم ہے
 تو اسکے معنی یہ ہوتے ہیں کہ جاہل نہیں ہے۔ اسی طرح سب صفات پر قیاس
 کر لینا چاہئے۔ یہ لوگ اپنے ان خیالات کو کمال تو حید سمجھتے ہیں۔ ابن بابویہ نے
 اپنی کتاب تو حید میں کہا ہے کہ اگر ہم کہیں کہ یہ تمام صفات ذات الہی سے علیحدہ ہوتی

ہیں اور خدا ان سے منفعت ہے تو بیشک ہم پر یہ الزام عائد ہو گا کہ ہم نے خدا کے لئے کوئی چیز پس ایسی ثابت کیں جو ہمیشہ اسکے ساتھ رہتی ہیں اور اس سے تندد الہ لازم آتا ہے کیونکہ ان اوصاف کے اثبات سے یہ مراد ہوتی ہے کہ خدا ہمیشہ علیم وحی وسیع و بصیر و قادر ہوتا ہے اور جب ان صفات کو موجود نہ مانیں اور انکی اضداد کی نفی کی طرف تنوج نہ ہوں تو اس سے یہ نتیجہ نکلے کہ خدا واحد و یگانہ ہے اور کوئی اور چیز اسکے ساتھ نہیں اور صفات افعال صفات ذات کی طرح نہیں۔ اسلئے کہ یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ خدا ہمیشہ غضب یا رحمت کرنے والا ہے جس طرح یہ کہنا جائز ہے کہ خدا ہمیشہ عالم یا قادر ہے (انتہی ملخصاً) اسی واسطے یہ شبہ امامیہ کہتے ہیں کہ اسمائے حسنی کا اطلاق خدا پر نا درست ہے اور ان میں سے بعض جائز بھی کہتے ہیں مگر یہ رائے صحیح نہیں کہ صفات الہی عین ذات الہی ہیں اور دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر مثلاً علم اور قدرت دونوں میں ذات ہوتے تو علم اور قدرت ایک ہی چیز ہو جاتے۔ علم میں قدرت ہوتا اور قدرت عین علم۔ اور دونوں سے جو کچھ مفہوم ہوتا وہ ایک ہی چیز ہوتی اور میحض غلط ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر خدا کی ذات میں اور اسکے عالم ہونے اور وحی ہونے اور قادر ہونے میں کوئی فرق نہ ہوتا تو عالم اور قادر اور وحی کا حل خدا کی ذات پر بے معنی ہوتا۔ اور یہ کہنا کہ خدا عالم ہے یا قادر ہے یا وحی ہے مہمل ہوتا۔ اسلئے کہ کسی شے کا اسکی ذات پر حل کرنا لغو ہے۔ مثلاً یوں کہنا کہ انسان انسان ہے۔ اس قسم کے حل کو حل اولی کہتے ہیں۔ حالانکہ اقوال بالا بالاتفاق جائز و امدا بمعنی ہیں اور ان سے فائدہ صحیح حاصل ہوتا ہے ان میں اور حل اولی کی مثال میں بڑا تفاوت ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ ان اوصاف میں اور ذات باری میں مغایرت ہے اگر مغایرت نہ ہوتی تو انکا حل اُس ذات پر ایسا ہوتا جیسا کہ کوئی کہے کہ ذات باری ذات باری ہے۔ اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ ذات باری اور صفات ایک شے نہیں ہیں تو جبرئیت بھی ثابت نہیں ہو سکتی۔ یعنی یہ بھی نہیں تسلیم کر سکتے کہ صفات عین ذات نہیں تو ذات کے اجزا میں سے ہوں گے۔

اشاعرہ کہتے ہیں کہ صفات الہی زائد ہیں ذات حق تعالیٰ پر عالم ہے ایک علم

ذریعہ سے اور ثواب ہے قدرت کے ذریعہ سے اور مرید ہے ارادے کے ذریعہ سے اور سمیع ہے سمیع کے توسط سے اور بصیر ہے بصیر کی وجہ سے اور حسی ہے حیات کی وجہ سے۔

اور بعض معتزلہ بعض صفات کو زائد مانتے ہیں جیسے قدرت علم ارادہ وغیرہ اور معتزلاً بعض کو غیر زائد جو لوگ ذات الہی اور صفات الہی کو ایک ہی چیز اور ایک ہی مفہوم مانتے ہیں۔ وہ اشاعرہ پر یوں اعتراض کرتے ہیں (۱) صفات باری تعالیٰ کو اسکی ذات پر زائد مانا جائیگا تو بہت سے قدیم اور الہ ثابت ہو جائیگے۔ اور اسیں ابطال توحید ہے۔ کیونکہ صفات زائدہ کو علمائے اشاعرہ موجودات قدیم مانتے ہیں۔ اور ذات الہی سے مختار بتاتے ہیں (۲) خدا تعالیٰ اپنے کمال میں دوسرے کا محتاج نہیں۔ اور جب صفت زائد کا اس کے ساتھ قیام مانیں گے تو لازم آئیگا کہ وہ خود تو ناقص ہو اور غیر سے اسکو کمال حاصل ہو۔ اسی قسم کے اعتراضوں سے بچنے کے لئے مازید یہ لے کہا ہے کہ صفات الہی ذات الہی کی نہ عین ہیں نہ غیر ہیں۔ اس صورت مازید میں قدم غیر اور نقد و قدما کی قباحت نکل گئی۔ اور دلیل اس بات پر کہ یہ اوصاف نہ خود اللہ تعالیٰ ہیں یہ ہے کہ وصف عین موصوف نہیں ہوتا۔ مثلاً اگر کوئی کہے کہ میرا معبود علم ہے یا ارادہ ہے تو یہ بات باطل ہے بلکہ یوں کہے تو درست ہوگا کہ میرا معبود عالم ہے اور علم اسکی صفت ہے یا میرا معبود صاحب ارادہ ہے اور ارادہ اسکی صفت ہے پس مراد لا ہوئے یہ ہے کہ صفات اور ذات الہی ایک چیز نہیں جیسا کہ مذہب فلاسفہ اور انا مبیہ کا ہے اور لا غیرہ سے یہ ہے کہ نہ صفات ذات الہی سے جدا ہیں نہ انکے منفصل ہو جائیں۔ کیونکہ غیر اس چیز کو کہتے ہیں جسکی فناء بقا کا تعلق ذات باقی کا کے سوا اور سے ہو یا ایک کا عدم دوسرے کے موجود ہوتے ممکن ہو۔ اور یہ بات ذات خدا اور صفات خدا کے حق میں روا نہیں۔ یہاں غیر کے معنی یہ ہیں کہ ذات سے منفصل اور علیحدہ نہیں۔ اور نقیض عین مراد نہیں۔ پس ارتقاع نقیضین لازم نہ آیا۔ دیکھو لائیں میں ایک شمع روشن کرنے سے وہ شمع سرخ آئینہ میں سے صرف

اور زرویں سے زرد اور سبزیں سے سبز نظر آتی ہے حالانکہ مختلف رنگ کی شمعیں نہ تو اس شمع کی عین ہیں نہ غیر۔

یہ بھی اعتقاد کرنا چاہئے کہ ایک صفت خدا کی دوسری صفت کی نہ نہیں ہے نہ غیر ہے۔ عین اس وجہ سے نہیں کہ مثلاً قدرت مقدر سے متعلق ہوتی ہے نہ معلوم سے۔ اسی طرح علم معلوم سے متعلق ہوتا ہے نہ مقدر سے۔ اور غیر اس وجہ سے نہیں کہ ایک صفت کافنا دوسرے کی بقا کے ساتھ ممکن نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک صفت دوسرے کی غیر نہیں ہے۔ اسی طرح عین بھی نہیں ہے۔

وہی العلم والقدرة والحیات والقوة والسمع والارادة والمشیة والفعل الخلق والذوق والکلام اور وہ صفتیں علم اور قدرت اور حیات اور قوت اور سنا اور دیکھنا اور ارادہ کرنا اور چاہنا اور کام کرنا اور پیدا کرنا اور روزی دینا اور کلام کرنا ہے۔ یہ سب صفات ازلی ہیں مگر حق تعالیٰ میں نہ جان ہے نہ آنکھ ہے نہ کان ہے نہ دل ہے نہ دماغ ہے۔ یعنی یہ صفتیں اُس میں یوں نہیں ہیں جیسے انسان اور حیوان میں پائی جاتی ہیں۔ کیونکہ انکی صفات اعضا سے متعلق ہیں۔ اور اللہ کی ذات پاک ان سب سے بری ہے۔ اور باوجود اسکے سب صفات اس میں کامل طور پر موجود ہیں۔ اور ان صفات میں ترتیب نہیں ہے کہ ایک سے دوسری پہلے پیدا ہوئی ہو۔ جیسے بند وغین پہلے زندگی آئی پیچھے علم پھر قدرت آئی اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے۔ کیونکہ جب ایسی بات ہوتی تو بعض صفتیں اللہ تعالیٰ کی حادث ہوتیں۔ اور جب تک اسکو یہ صفتیں حاصل نہ ہوتیں تو ناقص رہتا۔ اور حق تعالیٰ کی ذات قدیم عیب و نقصان سے پاک ہے۔ اور ان صفات کے قدم سے انکے متعلقات کا قدم لازم نہیں آتا کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ صفت قدیم ہو اور اثبات کے ساتھ اسکا تعلق حادث ہو۔

دوہو متکلمہ اور خدا تعالیٰ کلام کرنے والا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے پر انبیاء علیہم السلام کا اجماع ہے اسلئے کہ بطور تواتر کے ثابت ہوا ہے کہ تمام انبیاء اللہ تعالیٰ کے لئے کلام ثابت کرتے تھے کیونکہ وہ اپنی امتوں سے کہا کرتے تھے کہ

اللہ تعالیٰ نے یہ حکم دیا ہے اور اس کلام کے کرنے سے اُس نے منع کیا ہے اور اس نے یہ خبر دی ہے۔ (س) رسول کا صدق موقوف ہے اس پر کہ اللہ تعالیٰ اسکی تصدیق کرے اور اللہ تعالیٰ کی تصدیق رسول کی نسبت یہ ہے کہ رسول کے سچا ہونے کی خبر دے۔ اور اللہ تعالیٰ کا خبر دینا ہی کلام الہی ہے پس جس صورت میں رسول کا صدق موقوف ہوا اللہ تعالیٰ کے کلام پر تو اللہ تعالیٰ کا کلام رسول کی زبان سے ثابت کرنا اور ہے۔ (ج) اللہ تعالیٰ کا رسول کی تصدیق کرنا کلام نہیں ہے بلکہ وہ یہ ہے کہ اُسکے وجود کے مطابق معجزہ ظاہر کر دے کیونکہ وہ معجزہ رسول کی تصدیق پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہ ضرور نہیں کہ اُسکے ساتھ خدا کا کلام بھی ثابت ہو۔ ہاں اگر وہ معجزہ اسی قسم کا ہوگا تو کلام الہی بھی ثابت ہو جائیگا جیسے قرآن شریف ہے کہ اولاً اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ کلام بندے کی قوت سے باہر ہے۔ پھر اُس سے آنحضرتؐ کے وجود ہی کی تصدیق ہوتی ہے۔ اور اگر وہ معجزہ کلام کی قسم سے نہ ہوگا کوئی اور چیز ہوگا تو وہاں کلام الہی کا ثبات نہ ہوگا۔

بکلام ہو صفۃ لہ اذلیۃ۔ ایسے کلام کے ساتھ جو اسکی صفت ازلی ہے۔ اور اسکی ذات کے ساتھ قائم ہے اسے کلام نفسی کہتے ہیں اور یہ غیر مخلوق ہے کہ ان کے ابتداء تک اُسکو حاصل ہے اُسکے سبب سے جس سے چاہتا ہے کلام کرتا ہے کتب سماویہ کو باوجودیکہ الفاظ و عبارات سے مرکب ہیں کلام الہی سے کہتے ہیں کہ یہ سوا خدا کے کسی اور کی تصنیف و تالیف نہیں ہیں۔ بلکہ اُنکو خاص اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام نفسی کے سمجھنے کے لئے رسولوں پر نازل کیا ہے۔ ان الفاظ و عبارات کو کلام لفظی بولتے ہیں کلام نفسی کے معنی بیان کرنے میں علمائے حنفیہ کی عبارات مختلف ہیں کہیں اُس سے حقیقی انہی الفاظ و عبارات کے معنی دے اور کہتے ہیں۔ اور کبھی کہتے ہیں کہ وہ ایک صفت ہے بسط قدیم اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ کہ امیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام مرکب ہے حروف اور آواز سے اور اسکی ذات میں حادث ہے حادث ہے۔ پہلے خدا متکلم نہ تھا۔ اہل حق کا مذہب یہ ہے کہ حق تعالیٰ کا محل حوادث ہونا محال ہے۔

مقتزلہ کلام الہی کو حروف و آواز سے مرکب اور حادث مانتے ہیں۔ مگر ان میں
 اور کلام میں یہ فرق ہے کہ انکی نزدیک اسکا قیام خدا کی ذات کے ساتھ ہے
 اور مقتزلہ کلام کا خدا کی ذات پاک کے ساتھ قائم ہونا تجویز نہیں کرتے بلکہ جب مقتزلہ کا
 وجود ہوتا ہے تو اسے کبھی لوح محفوظ میں پیدا کر دیتا ہے کبھی جبریل میں کبھی نبی میں۔
 انہی میں وجاعت بھی اس قسم کے کلام کے جیسے مقتزلہ قابل ہیں منکر نہیں۔ انکی
 اصل طرح میں اسی کا نام کلام لفظی ہے۔ مگر اسکے سوا ایک اور کلام بھی اللہ تعالیٰ
 کے لئے نامیت کرتے ہیں جس کا نام کلام نفسی ہے۔ اور خدا کی صفت خاص یہی قسم
 کلام عقلی چونکہ کلام نفسی پر دلالت کرتا ہے اسکے بجائے کلام الہی کہلاتا ہے۔ کلام نفسی
 ایسے عبارت سے منترہ ہے کہ زمانوں اور مکانوں اور قوموں کے بدلنے کے ساتھ
 عبارت نہ بھی بدلتی رہتی ہیں اور مضیون و معانی نہیں بدل سکتے۔ اور مضیون و معانی
 میں الفاظ سے زیادہ گنجائش ہے کیونکہ کبھی اشارے و کنائے سے مطلب ادا ہو جاتا
 ہے اور الفاظ کی ضرورت نہیں ہوتی۔ عبارات متغیر ہو جائیں مگر معنی میں تغیر نہیں
 آتا۔ اور نہ اختلاف و دلالت سے مختلف ہو سکتے ہیں اور جو چیز متغیر نہیں ہو سکتی
 وہ اس چیز سے مغائر ہوتی ہے جو متغیر ہوتی رہتی ہے۔ اس تقریر سے کلام نفسی
 اور لفظی میں فرق بخوبی ثابت ہو گیا۔ مقتزلہ کلام الہی کے انکی یعنی قدیم نہ ہونے پر
 عقلی اور لفظی دونوں طرح کے دلائل لائے ہیں۔ دلائل عقلی کی تفصیل مع جواب یہ ہے
 ۱۔ اگر کلام الہی انکی ہو گا تو انزل میں امر اور خبر بھی ثابت ہونگے مگر اس
 وقت میں کوئی امر اور سماع موجود نہ ہو گا کیونکہ یہ حادث ہیں اور امر و خبر کا بدو اس
 کے پایا جانا محض تفصیل و حماقت ہے۔

کلام الہی
 و لفظی

ج۔ یہ تجویزی کلام لفظی میں لازم آتی ہے کہ کلام نفسی میں۔ جیسے تعلیم حاصل کرنے کو
 منہ پر رکھنا اس بچے سے جو پیدا ہونے والا ہے۔ اور اکثر باطن میں حکم کر دینا عزم
 پیدا کرنا ہے۔ اور ذہن میں خیال بندھنا ہے کہ یہ طلب کرنا چاہیے اور کوئی بیوقوفی
 اور نادانی کی بات نہیں۔ البتہ حکم دینا اور طلب کرنا اس امر حماقت ہے۔

۱۔ اگر اللہ تعالیٰ کا کلام قدیم ہوتا تو اسکی نسبت تمام متعلقات کے ساتھ برابر ہوتی جس طرح علم الہی کا تعلق اپنی تمام معلومات کے ساتھ برابر ہے پس یہ بتانا چاہیے تھا کہ اللہ تعالیٰ کا کلام عام طور پر ہر ایک چیز سے برابر متعلق ہوتا کیونکہ تمام اشیاء کے ساتھ اسکو علاقہ عام ہے۔ اس صورت میں جس چیز کے لئے شرعاً لازم ہوتا اسی کے لئے نہیں بھی ہوتی اور یہ بالکل خلاف ہے۔

ج۔ جس ازلی شے میں متعدد باتوں کی صلاحیت ہوتی ہے اسکو نہ برابر جائز ہے کہ ان باتوں میں سے بعض کے ساتھ متعلق ہو جائے اور بعض کے ساتھ متعلق نہ ہو۔ دیکھو قدرت الہی قدیم ہے اور وہ بعض مقدرات کے ساتھ متعلق ہوتی ہے (اور وہ وہ ہیں جسے ارادہ بھی متعلق ہو جاتا ہے) اور بعض کے ساتھ متعلق نہیں ہوتی۔

دلائل نقلی کی تفصیل مع جواب یہ ہے (۱) قرآن پر ذکر کا اطلاق آیا ہے پتہ چلتا ہے سورہ انبیاء میں ہے وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ یہ قرآن بکرت کا ہے جو ہم نے آنا۔ اور ذکر کو حاد۔ ثن فرمایا ہے۔ چنانچہ سورہ شعراء میں ہے وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ آلِ حِمْنَ إِلَّا كَانُوا بِغَيْظٍ مِمَّنْ أَنْزَلَ لَهُ الْقُرْآنَ غَافِلِينَ اس کی طرف سے نہیں پہنچتی ہے کہ جس سے منہ نہیں موڑتے۔ اور یہ اسباب پر دلالت کرتا ہے کہ قرآن جو کلام الہی ہے حادث ہے۔

۲۔ قرآن میں آیا ہے إِنْ تَنْصَرُتُمْ إِلَى اللَّهِ فَإِنَّ إِلَهَكُمْ وَاحِدٌ اس کا حکم یہی ہے کہ جب کسی شے کو چاہے اسکو کہے ہو تو وہ ہو جائے یہاں کوئی (یعنی ہوا) صیغہ امر اور اقسام کلام سے ہے اور یہ ارادے سے جو مانا آئندہ نہیں کسی شے سے اسکو پیدا کرنے کے لئے متعلق ہو گا متاخر ہے۔ اور یہ لفظ اس شے کے پیدا ہونے سے ذرا پہلے صادر ہوتا ہے۔ اور لکن کا ارادے سے تاخیر اس شے کے موجود ہونے سے تقدیم حادث پر دلالت کرتا ہے۔ خاص کر جبکہ یہ شے زمانہ آئندہ میں حادث ہوئی ہو۔

۳۔ قرآن میں ہے اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَہٗ
جب تیرے رب نے فرشتوں سے کہا کہ مجھ کو زمین پر ایک نائب بنانا ہے۔ (اذعرنی
میں ظرفیت زمان ماضی کے لئے مستعمل ہے۔ خدا تعالیٰ کا قول جو اس ظرف میں
واقع ہوا اسکی خصوصیت ایک زمانہ معین کے ساتھ لازم آئی اور جو چیز کسی زمانہ
کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے حادث ہوتی ہے۔

۴۔ سورہ یوسف میں ہے اِنَّا اَنْزَلْنٰکُمْ فَرٰہًا عَرَبِیًّا۔ ہم نے قرآن کو عربی
زبان میں اتارا ہے۔ یہ قول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام کبھی
عربی ہوتا ہے کبھی عبرانی وغیرہ وغیرہ۔ پس تغیر ہوگا اور تغیر حدوث کی دلیل ہے
اور اس سے یہ بھی نکلتا ہے کہ خدا تعالیٰ نے جو لفظ ماضی کے ساتھ قرآن کے
اتارنے کی خبر دی ہے یہ کلام الہی کی قدامت کے منافی ہے۔ کیونکہ ازلی چیز
میں کوئی زمانہ نہیں نکلتا۔ علاوہ اسکے خود نازل کرنے کو حدوث لازم ہے۔

۵۔ کلام الہی یعنی قرآن معجز ہے اور معجزے کا صدور دعویٰ کے وقت
واجب ہے تاکہ مدعی کی تصدیق ہو جائے۔ پس دعویٰ کے حدوث کے ساتھ
وہ بھی حادث ہوگا۔ اور اگر ایسا نہ ہوگا تو اس معجزے کا اختصاص اس مدعی کے ساتھ
نہ رہے گا۔

جواب ان سب دلائل کا یہ ہے کہ یہ وجوہات کلام لفظی کے حدوث پر دلالت
کرتے ہیں اور اہل سنت و جماعت کو اسکے حادث ہونے میں شک نہیں۔

لیس من جنس الحروف والاصوات کلام الہی حروف اور آواز کی جنس سے
نہیں کیونکہ یہ دونوں حادث ہیں اور حق تعالیٰ قدیم ہے اور یہ بات محال ہے
کہ ذات قدیم حوادث کا محل ہو۔ منزه اللہ تعالیٰ کے کلام کو حروف اور
آواز سے مرکب مانتے ہیں اسی لئے حادث قرار دیتے ہیں۔ مگر علمائے حنبلی
سے تعجب ہے کہ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام مرکب سے حروف اور آواز سے
اور اس میں تلفظ ہے جسکو مخاطب سن لیتا ہے مگر ساتھ اسکے اس بات کے بھی قائل ہیں کہ

ایسا کلام اسکی ذات پاک کے ساتھ قائم ہے اور قدیم ہے۔ انکا زعم یہ ہے کہ قدیم نوع کلام ہے۔ آواز خاص اور الفاظ مخصوص قدیم نہیں ہیں انکے حادث ہونے سے اس مطلق کا حادث ہونا لازم نہیں آتا جیسے کہ مطلق خالق ہونا اس کے لئے صفت قدیم ہے۔ باوجودیکہ اسکے تعلقات حادث ہیں اور اس سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ اُس کے لئے زبان بھی ہو۔ کیونکہ اُس کے الفاظ اور آواز ہمارے الفاظ و آواز کی طرح نہیں ہیں بلکہ جیسا اُسکی ذات کے مناسب ہوا اسی طرح ہے۔ مگر یہ رائے ملط ہے اور توجیہ ضعیف و مبہل ہے۔ کیونکہ اس قسم کے کلام میں ہر حرف پر پہنچنا شرط ہے اس بات پر کہ دوسرا ختم ہو جائے۔ پس وہ حرف جو دوسرے حرف کے تمام ہونیکے بعد شروع کیا جاتا ہے اُس کے لئے اول ہونا ثابت ہوا۔ اور یہ ازلی یعنی قدیم ہونیکے معنی نہیں۔ اسی طرح دوسرا حرف جو تمام ہوتا ہے وہ قدیم نہیں حادث ہے۔ کیونکہ حدیث بھی قدامت کے مخالف ہے۔ اور جو کلام ایسے حروف سے مرکب ہوگا جو کلام جو دو کے واسطے اول زمانہ بھی ہے اور آخر زمانہ بھی وہ بھی حادث ہوگا۔ اور اگر یہ کلام ہی اس مسئلے میں علمائے عقلی کے ساتھ متفق ہیں کہ کلام الہی حروف اور الفاظ سے مرکب ہے۔ مگر فرق اس قدر ہے کہ یہ لوگ کہتے ہیں کہ کلام الہی حادث ہے اور یہ کلام حادث اللہ تعالیٰ کی ذات پاک کے ساتھ قائم ہے۔ کیونکہ انکے نزدیک خدا تعالیٰ ذات سے حوادث کا قائم ہونا جائز ہے۔ اس رائے کا بطلان ہمارے پہلے یانات سے بخوبی ثابت ہے۔

امام فخر الدین رازی نے تفسیر کبیر میں وحی کی بحث میں لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص امام رازی اعتراض کرے کہ جبریل نے خدا کا کلام کیونکر سنا اس لئے کہ خدا کا کلام جنس حرف و آواز سے نہیں ہے۔ سوا اسکا جواب یہ ہے کہ یہ صورتیں تین طرح ہو سکتی ہیں۔ ۱۔ اللہ تعالیٰ نے جبریل میں سننے کی قوت اس قسم کی پیدا کر دی ہو کہ اللہ تعالیٰ کے

ملفوظات کو سنا کر اس نے سمجھا ہے جب اسکی ضرورت ہوتی ہے تو قدرت الہی اس قول کو ذات الہی میں کر دیتی ہے اور وہ قدرت قدیم ہے۔ پھر باقی مخلوقات اس قول کے ذریعہ سے ظہور میں آتی ہے۔

کلام بے حروف و آواز کو سن سکے اور پھر ایسی عبارت پر قادر کرو یا ہو کہ اُس کلام قدیم کو بیان کر سکے۔

۲۔ اللہ تعالیٰ نے لوح محفوظ میں اپنی کتاب کو اُسی ترتیب سے پیدا کرو یا ہو اور اسکو جبریل نے پڑھ لیا ہو۔

۳۔ اللہ تعالیٰ نے کسی چیز جسم دار میں سے خاص طرح کی آوازیں ٹھہر کر نکالی ہوں۔ اور جبریل نے بھی اُسی کے ساتھ آواز بدالی ہو۔ پھر اللہ تعالیٰ نے جبریل کو بتایا ہو کہ یہی وہ عبارت ہے جو ہمارے کلام قدیم کو پورا دلا کرتی ہے۔

سید احمد خان اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ امام صاحب نے اس بات پر غور نہیں کیا کہ خدا تعالیٰ نے آنحضرتؐ ہی میں ایسی سماعت یا لوح محفوظ میں سے پڑھنے کی قدرت یا جس جسم میں سے وہ اپنی نیچی آوازیں نکالتے تھیں اُن سے کلام مجھ لینے کی طاقت کیوں نہیں پیدا کی جو خدا کا کلام سمجھ لیتے تاکہ اس تکلیف کی کہ جبریل سنیں پھر اسکی عبارت بنائیں پھر آنحضرتؐ کو آکر سنائیں حاجت نہ رہتی (انتہی)۔

”قادر مختار کے فعل میں گفتگو وہ شخص کر سکتا ہے جو اسکو خیر یا نہیں سمجھتا۔ ورنہ مختار کے یہی معنی ہیں کہ اپنے اختیار سے اُن سب صورتوں میں سے جو اس کے اختیار میں ہیں جو نسی صورت چاہے اختیار کرے۔ اور گو کوئی وجود مرجع اُمت صورت خاص کی منجملہ دوسری صورت ممکنہ کے نفس الامور واقع میں ہوتی ہے مگر ضرور نہیں کہ انسان کی عقل ناقص اُسکا اور اک کر سکے۔ اب جس طرح کہ اللہ کو یہ اختیار ہے کہ وہ سننے کی قوت اپنے پیغمبر میں پیدا کر دیتا اور جبریل کے واسطے کی حاجت نہ رہتی۔

اسی طرح یہ بھی اختیار تھا کہ جبریل کا واسطہ اختیار کیا۔ اب ہم بطور معارفہ پوچھتے ہیں کہ خدا نے یہ کیوں نہ کیا کہ تمام جہان کی فطرت اور جبلت میں نیکی اور ہدایت پیدا کر دیتا اس صورت میں نہ انبیاءؑ سے پیدا کرنے کی ضرورت پیش آتی نہ جہاد کی مصیبت پیغمبروں کو اُٹھانی پڑتی نہ خدا کو دوزخ بنانا پڑتی نہ حساب کتاب کی حاجت رہتی۔ پس جو جواب اسکا معترض کی طرف سے ہے وہی جواب اُس شبہ کا ہو سکتا ہے۔

اور پھر یہ جو سید صاحب نے لکھا ہے کہ اُن اچھی نیچی آوازوں کے ملائے سے جبریل کو خدا نے کیونکر بتلادیا گو یہی عبارت ہے۔ (یا انہی اچھی نیچی آوازوں سے۔ اُن سے تو جاننا محال تھا کیونکہ وہ لازم آتا ہے) (انتہی)

لزوم دُور کا دعویٰ ہم گز بھیج نہیں ہے۔ دُور تو جب لازم آتا کہ آوازوں کا جاننا قوت ہو تا خدا کے کلام جاننے پر اور خدا کا کلام محفوظ ہو تا اُن آوازوں کے واسطے چاہا کہ یہ صورت واقع نہیں ہے کیونکہ اُن آوازوں کا جاننا خدا کے کلام جانتا نہیں ہے پھر دُور کی کیا حد؟ سب علماء اسکے ممکن ہے کہ بیان اس عبارت کا اُن آوازوں کے ذریعے سے ہو۔ اور تبلیس امر کی کہ یہی عبارت کلام الہی ہے لوح محفوظ کے ذریعے سے ہو۔ یا سنتے ہی قوتِ عبادی کے واسطے ہو جائے اور قادر مختار کے فعل میں اس گفتگو کی مجال نہیں کہ وہ جوارِ منہ آوازوں کے ذریعے سے کہیں ادا کی راہ اور یہ مفہوم دوسری طرح کیوں بیان کیا۔

وہو صفة منافقة السکوت والاحۃ اروہ صفت کلام کی خاموشی اور عدم قدر کے تکلم پر مخالف ہے جیسے بعض آدمیوں کے زبان یا خارج سے بیکار ہو جاتے ہیں یا مادرِ زاد گونگے پیدا ہوتے ہیں یا زبان و خارج حد بلوغ کو نہ پہنچنے کے سبب ضعیف ہوتے ہیں تو اس وجہ سے کلام کرنے پر قادر نہیں ہوتے مگر خدا ایتھالی ان سب عیبوں سے منزہ ہے (س) یہ تمام عیب اور خرابیاں کلام لفظی کی شان سے ہیں۔ اور کلام نفسی ان سے پاک ہے کیونکہ گونگے ہونے یا خاموشی یا زبان و خارج کے ضعیف ہونے سے منہ سے الفاظ نہیں نکل سکتے ہیں۔ اور کلام نفسی کے لئے منہ کی ضرورت ہے اور نہ خارج و زبان کی وہ تو معنی اور مفہوم ہے کہ خدا ایتھالی کی ذات پاک سے قائم ہے۔

(ج) اگرچہ کلام نفسی اُن چیزوں کا محتاج نہیں جو اسکو یہ آفات نقصان پہنچا سکیں مگر یہاں پر سکوت اور آفت سے نفسی اور باطنی سکوت اور آفت ہر اُن میں کیونکہ جس طرح اعضائے ظاہری کو نقصان پہنچتا ہے اسی طرح باطن میں بھی نقصان

آجائے اور اسکی صورت یہ ہے کہ تکلم پر اپنے نفس میں قوت نہ رکھتا ہو یا اسکی پوری پوری تدبیر نہ ہو سکے۔ نفس میں کلام پر قوت نہ ہونا یہی باطنی گونگا پن ہے۔ اور اسکی تدبیر نہ رکھنا باطنی سکوت ہے جس طرح مطلق کلام کی دو قسمیں ہیں لفظی اور نفسی اسی طرح اسکی ضد یعنی خاموشی اور گونگے پن کی دو قسمیں ہیں ظاہری اور باطنی کیونکہ ظاہر آئینہ ہے حالات باطنی کا اور جو صفات ظاہر میں پائی جاتی ہیں انکی نظیریں باطن میں بھی موجود ہوتی ہیں۔ دیکھو جب آدمی کا حس ظاہری یعنی بصارت جاتی رہتی ہے تو انداز کہتے ہیں اسی طرح جب اسکا لکھ باطنی جو دل سے متعلق ہے بیکار ہو جاتا ہے تو بھی انداز کہلاتا ہے۔ پس یہاں پر اشتراک لفظی ہے۔ قرآن کی اس آیت میں اسی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ **فَاَنفُكَا لَا تَخْفٰی الْاَبْصَارُ وَلٰكِنْ تَعْنٰی الْقُلُوبُ الَّتِیْ فِی الصُّدُورِ** یعنی آنکھیں ہی نہیں اندھی ہوتیں دل بھی اندھے ہوتے ہیں جو سینوں میں ہیں۔ پس باعتبار ظاہر کے انداز ہونا باطنی کا جائز مہنا ہے اور باعتبار باطن کے بصیرت دلی کا زائل ہو جانا۔ اور بعض محققین نے یہ کہا ہے کہ سکوت اور آفت باطنی کلام نفسی کے لئے اس طرح ثابت کرنا کہ تکلم کی تدبیر نہ کر سکے یا اسپر قادر نہ ہو بہت ہی بے موقع تاویل ہے۔ سید ہی اور صاف بات یہ ہے کہ مصنف کے کلام میں سکوت اور آفت کلام لفظی کے متانفات کے باب میں آئے ہیں اور حق یہ ہے کہ جبکہ اہل سنت و جماعت کا یہ مذہب ٹھہرا کہ جو کلام خدا کی صفت ہے وہ مژدہ اور آواز سے مرکب نہیں ہے تو اس قول کے درست کرنے اور سنبھالنے کے لئے اگر یہ تاویل بعید اختیار کر لی تو کوئی حرج نہیں ہے۔

واللہ تعالیٰ متکلم ہوا امر و ناہ و مخبر اور امہ تعالیٰ متکلم ہے اس کلام کے ساتھ حکم دیتا ہے اور منع کرتا ہے۔ اور خبر دیتا ہے۔ یعنی اس کے کلام میں نین مضمون ہیں۔ (۱) امور بہ کی نسبت امر ہے (۲) نہیں عنہ کے لئے نہیں ہے (۳) اخبار قدیم کی خبر ہے مگر مصنف کلام فی نفسہ واحد ہے اور تعدد جو اس میں امر و نہی اور خبر کے اعتبار سے ہے یہ اختلافات متعلقات کے سبب سے ہے

مرا وصف کی یہ ہے کہ کلام فی تقسیم ایک ہی صفت ہے، اسکا ذکر
بمحاذ امر نہی، خبر کے بسبب اختلاف تعلقات سے ہے۔ اگر اس صفت
کا تعلق طلب کے ساتھ پیدا ہو جائے۔ تو امر کہلاتی ہے۔ اگر اس صفت
کا روکنے اور منع کرنے کے ساتھ تعلق ہو جائے تو نہی کہلاتی ہے۔ اگر
اس صفت کا حکایت سے تعلق ہو جائے تو خبر کہلاتی ہے۔ جیسے کہ
علم اور قدرت و اصل صفت واحدہ قدیمہ میں۔ اور اس کی طرح کلی صفتیں تبارک
تعالیٰ کے واحدہ میں۔ انکا اکثر اور حدوث باعتبار تعلقات اور حدوث اشخاص
کے ہوا کرتا ہے۔ یہ اسوہ سے کہ وحدت صفات کی توحید کے ساتھ بہت
لائق اور مناسب ہے۔

دوسری دلیل کلام کے صفت واحد ہونے پر یہ ہے کہ محض تکثر
صفت پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ جب تکثر پر دلیل ہی نہیں۔ اور وحدت
صفات توحید کے ساتھ نہایت مناسب ہے۔ وحدت پر محمول کیا جائیگا
اگر کوئی شخص اعتراض کرے کہ کلام متقسم ہے۔ اسکا کیا تین قسمیں
ہیں۔ متقسم لہذا قسمیں ہیں قسم پر ہوتا ہے کہ حادثہ، قدیمہ، اور موجودہ ہیں
ہوتا۔ اس صورت میں اکثر لازم غیر متفقہ ہے۔

ہم لے جو اب دیکھیں۔ کہ یہ امر متفرق ہے تعلقات کی وجہ سے متقسم
اقسام بنجاتا ہے۔ اور یہ امر حادث اور غیر قدیم میں وقوع پذیر ہوتا ہے۔
اور انقسام متقسم کا قدیم ازل میں مرتفع ہے۔ کیونکہ ازل میں تعلقات نہیں
ہیں۔ تعلقات مستلزم حدوث کے ہیں۔ جہاں حدوث ہوگا۔ وہاں
تعلقات مختلف ہوتے ہیں۔ بنا بریں کلام قدیم ازل کے لحاظ سے خبر سے
باقی اقسام لب کے سب خبر کی طرف راجع ہیں۔ کیونکہ مقصود امر سے یہ
ہے کہ نامور یہ کہ غفلت سے تو اب حاصل ہوتا ہے۔ اور اس سے ترک کرنے
سے عذاب ہوتا ہے۔ لہذا کلام بال اقسام کے متقسم ہے۔ جیسے کہ

ثواب جو مانگے۔ اور فعل سے عذاب لاحق ہوتا ہے۔ اس تقدیر پر امر اور نہی دونوں جزو ہو گئے۔ جیسا کہ بعض لوگوں کا مذہب ہے۔ استفہام اور استخبار کا مقصود طلبِ اعلام سے خبر دینا مقصود ہوتا ہے۔ سائل خبر دینا سہی کہ میں طالبِ اعلام ہوں۔ اور مجھ کو بتا دو۔ کیونکہ میں خبر کا طالب ہوں بھلا خبر وہ مجھ کو علم بناؤ یہی معنی اعلام کے ہیں۔ اسی طرح مقصودِ خدا کا طلبِ اجابت سے خبر دینی ہوتی ہے۔ مثلاً وہی خبر دیتا ہے کہ میں اجابت کا طالب ہوں۔ میری ندا کا جواب دو اس بنا پر تین اشعارات خبر ہیں درج ہو گئے ہیں۔ کے نزدیک مقسم اپنی ایک قسم میں مختصر ہو گیا۔ یہ امر کا مرتبہ اب یہاں دو مذہب ثابت ہوئے۔ ایک مذہب صحیح ہے۔ اور دوسرا غیر صحیح تصحیح تو یہ ہے کہ کلامِ وحدت واحد ہے وہ باعتبارِ ازل کے واحد اور غیر مقسم ہے۔ اقسام کی بنا پر محض حدوث و تعلقات پر ہے نہ کہ ازل میں تعلقات ہیں۔ لہذا احکام مذکور بھی نفی میں۔ جب تکثر محض اطلاق کے ساتھ پیدا ہوتا تو اس سے انقسام بھی ازوط آجاتا ہے۔

اور مذہبِ ثانی اقسامِ مقسم کا ایک ہی قسم میں ہے اور یہ بالکل سہی اس بنا پر مقسم اور قسم شد ہو گئے۔ زبانِ انسان کے میں اشعارات خبر ہیں جن اشعارات کی تاویل کر کے سب کو خبر بنا یا ہے۔ ان پر اعتراض کیا گیا ہے۔ کہ خبر اور افشا کے معنی باہم مخالف ہیں۔ اختلافِ ہدایت ثابت ہے اور استدلالِ احادیث کا آخر کو موجبِ اتحاد کا نہیں ہے۔ کیونکہ ایسی رقیق تاویل سے امر نہی۔ استفہام تہنی۔ ترجی وغیرہ کو مستلزم خبر کا بنا کر اقسامِ خبر میں منسلک کر دینا غیر مناسب ہے۔ جب لفظ سے ملا لفظ اور تضاد خبر کا تضاد نہ نہیں ہوتا۔ اس کو خبر کیونکر کہا جائیگا۔

ان کوئی اعتراض کرے کہ امر اور نہی بغیر مایہ اور نہی عنہ کے عقلی اور غیر عقلی ہے۔ لفظ ماضی کا استعمال ازل میں محض مذہب ہے۔

ایسے امور سے خدا کی تنزیہ اور پاکی واجب ہے۔ تفصیل اس اعتراض کی یہ ہے کہ کائنات کے وجود سے پہلے لفظ امر کا بیفائدہ ہے جس کو حکم دیا جائے اسکا وجود بطور لازم کے ہونا چاہیے۔ اسی طرح نبی کا بھی حکم ہی ہے جس کو منع کیا جائے وہ پہلے موجود ہونا چاہیے۔ ورنہ امر اور نبی فعل احقانہ منظور ہوگا۔ اور کلام قدیم ازلی امر اور نبی پر مشتمل ہی۔ احقانہ افعال سے تنزیہ اللہ تعالیٰ کی واجب ہے۔ اس اعتراض کا جواب دو شق پر دیا گیا ہے پہلی شق یہ ہے کہ کلام قدیم ازلی موجودات سے پہلے ازل میں امر نبی خبر نہیں تھا۔ بلکہ یہ سب اقسام بوجہ حدوث تعلقات کے پیدا ہوئے ہیں۔ جیسے کہ یہ مسئلہ تفصیلاً گزر چکا ہے۔

دوسرا شق جو اس کا یہ ہے کہ وجود مامور کا علم امر میں کافی ہے امور کبھی خارج میں موجود ہوتا ہے۔ اور یہ کثیر الوقوع ہے۔ اسی طرح نبی کا حال ہے۔ الغرض اگر کلام قدیم کو امر نبی خبر نہ کہا جائے تو اس صورت میں کسی قسم کا اشکال پیدا نہیں ہوتا۔ اگر امر نبی خبر کلام قدیم میں بھی ثابت کی جائے تو اس صورت میں مامور پر مامور بہ کا ایجاب بعد الوجود کے لازم ہوگا۔ کیونکہ جب تک وہ موجود نہیں ہے تعمیل کا اہل کس طرح ہو سکتا ہے۔ بعد الوجود مامور بہ کا اہل ہے۔ اس وقت تعمیل پر وہ مامور ہے۔ اس سے پہلے مامور کا وجود تصور امر میں کافی ہے اس کی مثال جیسے کہ ایک شخص اپنے بیٹے کا تصور قبل از تولد کرتا ہے۔ اس کا نام رکھتا ہے۔ اسکے حق میں حکم صادر کرتا ہے۔ کہ بعد تولد اور کمال کے فلاں میرے لڑکے کے ذمہ لازم ہے ابدتہ اخبار ازلی میں کسی قسم کا زمانہ نہیں پایا جاتا۔ کیونکہ دماں ماضی جالی مستقبل نہیں میں۔ اللہ تعالیٰ زمانہ سے پاک اور منزہ ہے جیسا کہ کلام علم ازلی ہے۔ تغیر زمانی کو قبول نہیں کرتا۔ اسی طرح کلام بھی معصیتہ زمانی ہے۔ تغیر زمانی کو قبول نہیں کرتا۔ یہ سب معصیتہ زمانی کے انبیاء کے ازلی

قدیم ہوئے پر تصریح کی۔ اب اس ارادے سے تنبیہ کرنے لگے۔ کہ قرآن کریم کا اخلاق بھی کلامِ نبوی قدیم پر ہوتا ہے۔ جس طرح کہ اس متنازعہ حادثہ منظم ہے۔ اس کا اخلاق جاری ہے۔ جس کو مرکب پرست تھے۔ جس کی ابتدا اور انتہا ہے۔ یہ ظاہر ہے۔ کہ انرا وہی آدمِ حاشیہ میں۔ ان کی قدرت امر حادثہ پر واقع ہوئی۔ ہے۔ امر قدیم ازلی کا اس تعجب کہاں کر سکتے ہیں۔ جس کے یہ مرکب اور فعال ہو سکیں وہ ضرور حادث ہوگا۔ پس مصنف نے فرمایا ہے۔ والقرآن کلام اللہ غیر مخلوق، قرآن کریم خداوند کریم کا کلام ہے۔ وہ قدیم ہے حادث سے پہلے اور منزہ ہے۔ مصنف نے مسئلہ قرآن کو کلامِ اللہ کے مسئلے کے بعد لایا۔ یہ اس وجہ سے کہ اسی کو مشائخ نے یوں ذکر کیا ہے۔ کہا جاتا ہے۔ کہ قرآن جو کلامِ اللہ ہے وہ غیر مخلوق ہی وہ قدیم ہے۔ وہ شایعہ و شہادے منزہ ہے۔ جب قرآن کو کلامِ اللہ کہا جائے۔ اس وقت وہ قدیم کے ساتھ موصوف ہوگا۔ کیونکہ اس کا موصوف قدیم ہے۔ لہذا صفت کی قدیم لازم ہے۔ ورنہ قدیم محلِ حوادث کا ہو جائیگا اور یہ امر باطل ہے۔ فقیر قرآن کو قدیم نہیں کہا جاتا۔ تا کہ فہم ایک امر باطل کی طرف سبقت نہ کرے۔ یہ وہ مرکب حروف سے ہے۔ جو صوت بن کر ہمارے سامنے نکلتا ہے۔ وہ قدیم ہے۔ اور مرکب تو کبھی قدیم نہیں ہو سکتا۔ بلکہ وہ بالضرور حادث ہوتا ہے۔ ترکیب مستند حادث کو ہے۔ ان وہ قرآن جو کلامِ اللہ ہے اور صفت اللہ کی ہے۔ وہ باریب قدیم ہے۔ اور یہ جو کہ مرکب حروف سے ہے۔ اور جو مقولہ صوت سے ہے یہ بلا شک حادث ہے۔ اسکا حادث بنی اور ظاہر ہے۔ بعض جناب اس مرکب کو بھی قدیم کہتے ہیں۔ یہ محض ان کی جہالت ہے۔ خاص عناد کی بدولت۔ ایسی جناب کی مرکب ہوتے ہیں۔

یہ مسئلہ ہے۔ کہ اسکا حادث کہنے کے غیر مخلوق کہا ہے۔ یہ اس ج

سے کہ یہ دونوں لفظ مترادف ہیں۔ جہاں غیر حادث صادق آئیے گا وہاں غیر مخلوق بھی صادق ہوگا۔ حدیث شریف میں بھی غیر مخلوق کا لفظ مستعمل ہے۔ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم القدران کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق۔ ومن قال انہ مخلوق فهو کافر باللہ العظیم نبی کریم علیہ التحیۃ والتسلیم نے فرمایا ہے قرآن جو خداوند کریم کا کلام ہے وہ قدیم ہے وہ حادث نہیں ہے۔ اور جو شخص اس کو حادث سمجھے وہ کافر ہے خداوند تعالیٰ بڑے سے بڑے مخلوق کا حدیث شریف میں بھی مستعمل تھا۔ مصنف نے متابعت حدیث شریف کی کر کے جہاں غیر حادث کے لفظ غیر مخلوق کو استعمال کیا۔ حدیث شریف کی متابعت امر مستحسن ہے

دوسرا یہ کہ محل خلاف پر اس خاص معین لفظ سے قصر و بزم لگائی گئی ہے جس کو فریقین استعمال کیا کرتے ہیں۔ وہ محل خلاف یہ ہے۔ انفسان مخلوق اور غیر مخلوق کیا قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے۔ اس وجہ سے اس مسئلہ کا نام مسئلہ خلق قرآن ہے

اس اختلاف کی تحقیق کلام نفسی کی اثبات اور نفی پر مبنی ہے۔ جو الفاظ اور حروف ہیں انکو ہم غیر حادث نہیں کہتے بلکہ وہ بالضرور حادث ہیں کیونکہ وہ کلام نفسی نہیں ہے۔ معتزلہ کلام نفسی کو حادث نہیں کہتے۔ جہاں اور معتزلہ کا باہم اختلاف کلام نفسی اور غیر کلام نفسی پر ہے۔ جو کلام نفسی نہیں ہے وہ حادث ہے۔ اور جو کلام نفسی ہے۔ وہ بلا ریب قدیم غیر حادث ہے۔ ہم کلام نفسی کو ثابت کرنے میں اور دلیل ثبوت لی ایک اجماع ہے جسے بالاتفاق کلام نفسی کو ثابت کیا ہے۔

دوسری دلیل ثبوت کلام نفسی کی انبیاء علیہم السلام سے علی التواتر نقل ہوا ہے کہ خداوند تعالیٰ مستحکم ہے۔ مستحکم کا معنی کلام کرنے والے کے

ہیں۔ وہ ضرورتاً متکلم کے ساتھ متصف ہے۔ چونکہ باری تعالیٰ قدیم ہے کلام
لفظی حادث کا قیام اس کے ساتھ موجب حدوث کا ہے۔ حدوث بین
باطل ہے۔ بالضرورت کلام نفسی قدیم مطابق موصوف قدیم کے ثابت
ہوا یہ ہی حق صریح ہے۔

معتزلہ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم ایسے صفات سے متصف ہے
جو مستلزم حدوث کے ہیں وہ اوصاف حسب ذیل ہیں۔

قرآن مؤلف ہے۔ قرآن منظوم ہے۔ قرآن منزل ہے۔ جو لوح
محفوظ سے ایک ہی دفعہ آسمان دنیا کی طرف اترتا ہے۔ قرآن منزل ہے
تھوڑا تھوڑا اپنی صلہ اللہ علیہ وسلم پر اترتا رہا۔ قرآن عربی ہے۔ قرآن مسوع
ہے۔ قرآن فصیح اور معجز ہے۔ یہ استدلال معتزلہ کا حجابہ غلے مذہب کو روک
سکتا ہے۔ ہم حقیقوں کو کسی قسم کا نقصان نہیں دیتا۔ بلکہ ہمارا مؤید ہی
کیونکہ اس مرکب مسوع کو ہم قدیم نہیں سمجھتے۔ جس کو ہم قدیم سمجھتے ہیں۔
وہ ترکیب اور ثنائیہ حدوث سے منزہ ہے۔ خداوند تعالیٰ کا متکلم ہونا
دلیل قطعی سے ثابت ہے۔ معتزلہ اس سے انکار نہیں کر سکتے۔ اپنے
فاسد مذہب کو صحیح کرنے کی غرض سے انہوں نے متکلم میں تاویل کی۔
اور انہوں نے کہا کہ متکلم بمعنی موجد اصوات اور موجد حروف کے ہے۔
یعنی حروف اور اصوات کو اپنے محل میں پیدا کرتا ہے۔ یا کلمات کی
سورتیں لوح محفوظ میں پیدا کرتا ہے۔ معتزلہ کا اس مسئلہ میں اتفاق ہے
کہ متکلم بمعنی موجد حروف اور اصوات کے ہے۔ پھر ان میں باہم اختلاف
ہے۔ بعض کے نزدیک محل حروف اور اصوات جبرئیل یا نبی کریم علیہما السلام
ہیں۔ اور بعض کے نزدیک لوح محفوظ ہے۔ اس تاویل پر خداوند تعالیٰ
کو متکلم کہتے ہیں۔ اگرچہ خود خداوند تعالیٰ فرات کے موصوف نہیں ہے۔
یہ مذہب صریحاً باطل ہے۔ کیونکہ متحرک کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جس کے

ساتھ حرکت قائم ہوتی ہے۔ موجد حرکت کو متحرک نہیں کہا جاتا۔ اگر ایجاد کی وجہ سے مشتق کا حل جائز ہو۔ اس وقت اللہ تعالیٰ پر اسود و ابیض اعر کا اطلاق صحیح اور درست ہو جاتا۔ اور یہ الطلاق بالاتفاق فاسد اور کاسد ہی لہذا تاویل مذکور بھی باطل اور فاسد ہے۔ اعراض کے ساتھ انصاف سے ایزد تعالیٰ منزہ ہے۔

منزلہ کا بڑا اعتراض ہم پر یہ ہے کہ تم اپنی سنت کہتے ہو قرآن وہ کلام ہے جو دو ٹکڑوں میں بالتواتر نقل ہوا ہے۔ اس سے قرآن کا مکتوب اور مقدس ہونا ثابت ہے۔ جو مستنوع ہونا اس کو لازم ہے یکل کے کل متکثر صحت کو میں۔ اور خواص حدوث سے ہیں۔ مصنف نے معتزلہ کے اس استدلال کا جواب دیا۔ وہ مکتوب ہے مصاحفنا و دوران جو کلام رب العالمین ہے۔ وہ حروف کی صورت میں مصاحف میں لکھا ہوا ہے۔ وہ اشکال خاص اور صور معین جو اس کلام اشہر دال ہیں وہ کلام انہی کے یہ عمل نہیں ہے۔ محفوظ فی قلوبنا محفوظ بالسنننا محفوظ باذنا غیریہا۔ فیہا یہ قرآن چارہ سے دلوں میں محفوظ ہے۔ ہاں میں رہا میں اس کی تائید کرتی ہیں۔ ہمارے کان اس کو سنتے ہیں۔ یہ کلام الہی قدیم غیر حادث سے بیان ہے۔ بلکہ قرآن ملفوظ حادث ہے اور کلام اللہ قدیم ہے۔ قدیم اور حادث باہم کس طرح متحد ہو سکتے ہیں بلکہ یہ قرآن ملفوظ اس قدیم انہی پر دال ہے۔ دلالت امر دیگر ہے۔ اتحاد امر آخر ہے۔ آگ کی تعریف جو ہر مضمیٰ اور محرق سے کیا کرتے ہیں۔ نار ایک شے روشن بالذات اور جلانے والی ہے جو اس کی ذات ہو محرق ہے۔ وہ ذوق میں حاصل ہے اور نہ الفاظ مذکور میں۔ حال ہے۔ اگر ایسا اتحاد ہوتا تو معرفت کی طرح معرفت بھی کا غد کو جلا دیتا۔ اگر ذہن میں بتفہام حاصل ہوتی۔ ذہن جل اٹھتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ نار نہ زبان

میں ہے اور نہ الفاظ تعبیری میں اور نہ کسی ذہن میں حال ہے اس طرح قرآن جو کلام اللہ ہے۔ نہ الفاظ میں حال ہے۔ نہ زبان پر وارد ہے۔ نہ کسی کمرول میں مقیم ہے۔ بلکہ یہ ملفوظ اس پر دال ہے جیسے کہ ناپر اس کی تعریف جو ہر معنی رُحوق دال ہے۔ دونوں کا ایک ساحل سمجھنا چاہیے جیسے کہ ماہیت نار کی مجرد الفاظ مذکور نہیں ہیں۔ اسی طرح کلام اللہ قدیم الٰہی بھی اس ملفوظ و مقروء اور مکتوب کے متحد نہیں ہے۔ اس جو اب کی تحقیق تفصیل پر موقوف ہے۔ وہ تفصیل یہ ہے کہ کہ ہر شے کے لئے تین قسم کے وجود ہوتے ہیں۔

ایک وجود خارجی ہے اور دوسرا وجود ذہنی اور تیسرا وجود عقلی۔ وجود خارجی مدلول وجود ذہنی کا ہے۔ اور وجود ذہنی مدلول وجود کتابت کا ہے۔ وجود خارجی وجود اصلی ہے۔ وجود ذہنی اس سے مستفاد ہے۔ وجود ذہنی سے نقوش کتابت مستفاد ہوتے ہیں۔ یہاں قرآن کی توصیف قدم اور ازلیت سے ہوتی ہے۔ اس سے مراد وجود خارجی ہے۔ اور درجہ محکم غیب کا مراد ہے۔ جو وہ درجہ خارجی مدلول کا کہلاتا ہے۔ جہاں لوازم حادثہ ہکا اس کے لئے منہ ہوں۔ وہاں درجہ حکایت کا مراد ہوتا ہے۔ جس کو وال سے تعبیر کرتے ہیں۔ وہ مدلول سے اس بنا پر مبہاشن ہے جیسے کہ تفصیل اس کی ہو چکی ہے۔

قرآن ملفوظ اس کلام اللہ قدیم پر دال ہے اگر ملفوظ میں الفاظ زبان سے بولے جائیں کان سے سنے جائیں۔ اس کو ملفوظ ہی سے تعبیر کرتے ہیں۔ اگر الفاظ زبان سے بولے جائیں۔ بلکہ ذہن میں متصور ہوں۔ اس کو محفوظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اول کی مثال قرأت بصفت القرآن۔ میں نے آدھا قرآن پڑھا۔ دوسرے کی مثال حفظ القرآن۔ میں نے قرآن یاد کیا۔ اگر مراد نقوش قرآن ہوں وہاں کہا

جائے گا۔ یحرم للحدیث من القرآن۔ بے وضو شخص کو قرآن مکتوب کا چھونا ممنوع ہے۔ جبکہ دلیل شرعی بھی کلام لفظی تھا۔ کلام اللہ قدیم جو کہ کلام نفسی ہے۔ وہ دلیل شرعی نہیں ہو سکتا۔ اسوجہ سے ایذا اصول قرآن کی تعریف اس طرح کی ہے۔ ہوا المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر۔ یہی تعریف قرآن وال اور قرآن مدلول دونوں پر صادق اور شامل ہے۔ وال اور مدلول دونوں کی یہی تعریف ہے۔ اگرچہ یہ تعریف بظاہر خاص وال کی ہے۔ لیکن وال کا انفکاک مدلول سے کب ہو سکتا ہے لفظ موضوع اپنے معنی سے کب جدا و رضائی ہو سکتا ہے۔ لازم من حیث لازم اپنے لازم سے کب علیحدہ ہو سکتا ہے۔ قرآن کریم جو مدلول اس قرآن بلغوفا کا ہے۔ جو کہ کلام اللہ کہلاتا ہے۔

جس کو کلام نفسی کہتے ہیں۔ چو کہ خداوند تعالیٰ کی قدیم صفت ہے۔ وہ اشاعرہ کے نزدیک مسموع ہو نیکی لایق ہے۔ ان کا نول سے سنا جاسکتا ہے۔ شیخ ابو منصور ماتریدی اور ابواسحق اسفرائی کلام قدیم کے مسموع ہونے کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ کلام قدیم کا سننا ناجائز اور غیر ممکن ہے۔ شیخ ابو منصور ماتریدی اور اس کے ہمراہوں پر اعتراض کیا جاتا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے حق یسمع کلام اللہ۔ اس سے ظاہر معلوم ہوا کہ کلام قدیم کا سننا غیر ممکن نہیں ہے۔ چنانچہ یہ امر نص آیت مذکورہ سے ثابت ہے۔

جواب اس اعتراض کا یہ ہے۔ کہ کلام اللہ سے مراد اس آیت شریف میں خاص وال مراد ہے۔ مدلول ہرگز مراد نہیں ہے۔ خوابی اور فساد مدلول کے لینے میں لازم آتی ہے۔ وال کے لینے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ وال حادث ہے۔ وال مسموع ہے۔ مدلول قدیم ہے۔ اور وہ غیر حادث ہے۔ اس کی مثال جیسے کہا کرتے ہیں۔ سمعت علم خلان۔ اس مثال میں بھی

درجہ دال کا مراد ہے۔ آیت شریف میں بھی موسیٰ علیہ السلام نے صورت دال کلام اللہ پر سن لیا تھا کلام قدیم صوت اور سمع سے منزہ ہے کیونکہ یہ دونوں لوازم حادث کے ہیں چونکہ صوت دال موسیٰ کو بغیر واسطہ کتاب اور ملک کے سنا دیا گئی تھی۔ اسوجہ سے موسیٰ کو کلیم اللہ سے موسوم کیا۔

یہاں ایک سوال وارد ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ اگر کلام اللہ حقیقۂ کلام نفسی ہو اور اطلاق اسکا محفوظ مرکب پر بجاڑا ہو۔ جیسے عبارت سابقہ سے ظاہر ہے۔ اس وقت اگر اس مرکب حروف سے نفی کلام اللہ کی کی جائے یہ درست ہونی چاہیے۔ کیونکہ کلام اللہ حقیقۂ وہ کلام نفسی قدیم ہے۔ یہ جو محفوظ ہے اوقبیل صوت سے ہے یہ اس حقیقی پردال ہے۔ مع اس کے استلغ نفی پر اجماع منقطع ہوئی ہے۔ نیز معجزہ کلام اللہ ہے۔ کفار کو جو مقابل کے لیے مدعو کیا گیا تھا۔ وہی کلام اللہ ہے۔ اور وہ ہی محفوظ مرکب ہے۔ کیونکہ سنی قدیم جو اللہ تعالیٰ سے قائم اور اس کی صفت ہے اس کے ساتھ کہنا کس طرح متقابلہ کر سکتے ہیں۔ یہاں موجود مقابلہ کے لیے ہی قرآن ہی جو کہ مجملہ مکتوب مقروہ اور محفوظ اناس ہے۔ اس حالت میں اگر اس مقروہ کو کلام اللہ حقیقۂ نہ کہا جائے۔ تو فناء تو ابسودۃ من ہشلہ کا کیا فائدہ ہے۔ جواب اس سوال کا یہ ہے کہ کلام اللہ کا اطلاق بطور اشتراک کے کلام نفسی پر اسوجہ سے ہوتا ہے۔ کہ وہ اللہ کی صفت ہے۔ اور اس سے قائم ہے۔ موصوف بھی قدیم ہے۔ صفت بھی مطابق موصوف کے قدم کے ساتھ متصف ہے۔

دوسرا اس کا اطلاق اس مقروہ مکتوب پر بھی ہوتا ہے۔ یہ اسوجہ سے کہ یہ کلام مقروہ مکتوبہ خداوند تعالیٰ کا مخلوق ہے۔ کسی انسان کا مخلوق نہیں ہے۔ جب کلام اللہ لفظ مشترک ہوا اس صورت میں نفی ہرگز جائز نہیں ہو سکتی۔ اعجاز اور مقابلہ کفار کا اس مخلوق اللہ سے واقع ہے۔

اس کی ادنیٰ سورۃ مقابلہ نہ کر سکے۔

بعض مشائخ نے جو اطلاق کلام اللہ کا مکتوب مقروہ پر مبنی کہا ہے، ان کی یہ غرض نہیں ہے کہ کلام اللہ کا لفظ مکتوب مقروہ کے پیشے موضوع نہیں ہے۔ بلکہ ان کی غرض یہ ہے۔ کہ کلام حقیقہ وہ معنی ہے جو قائم بالضرر ہے اور اطلاق کلام کا اس ملفوظ مکتوب پر بوجہ دلالت کے ہے۔ اسی طرح کلام اللہ کا اطلاق بطریق اشتراک کے حقیقہ و بالذات معنی قدیم پر ہے۔ جو کہ ذات اللہ کی صفت قدیمہ واحدہ ہے۔ اور اس مقروہ مکتوب پر بوجہ دلالت علی المعنی القدیم کے ہے۔ اس سے اشتراک باطل نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ بعض مشائخ کی اصطلاح ہے۔ اصطلاح میں کسی قسم کا مناقشہ نہیں ہے۔ انہیں نے مشترک کے ایک معنی کو مجاز رکھ دیا ہے۔

بعض محققین نے کلام اللہ تعالیٰ معنی قائم کا یہ مقصد ثابت کیا ہے کہ کلام اللہ جو کہ نوع مفہوم اور معنی کا قسم ہے۔ وہ قدیم ہے۔ معنی قدیم ذات خارجی کے مقابلہ میں ہے۔ کلام ملفوظ کے مقابلہ میں ہرگز نہیں ہے۔ اگر کلام ملفوظ کے مقابلے میں ہوتی اس وقت معنی سے مراد مفہوم اور مدلول ہوگا۔ بلکہ یہ معنی مقابل عین خارجی کے ہے۔ مراد معنی سے وہ شے ہے جو قائم بالذات نہ ہو۔ جیسے کہ جمع صفات کی وہ حالت ہوتی ہے جو اپنے موصوف سے قائم ہوتے ہیں۔

اور جو کہ قرآن کو لفظ اور معنی دونوں کے واسطے کہتے ہیں۔ ان کی غرض دونوں مذہبوں کو شمولیت کی ہے۔ ان کا قول بعض مشائخ اور بعض محققین دونوں کے نزدیک صادق ہے۔ کیونکہ قرآن یوں ہے جو ذات قدیم ہے۔ وال باعتبار لفظ اور تالیف کے حادث ہے۔ یہی ذکر اس بابت ان کی غرض ہے۔ حلیوں کا مذہب مراد نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ وہ باطل ہے۔ الفاظ مرتب مسموع کو کونسا عاقل قدیم کہہ سکتا ہے۔ اس کی غلطی باطل ہے۔

ظاہر ہے۔ یہ امر یقینی ہے کہ جسم اللہ پڑھتے وقت پہلے باہر تلفظ ہوگا۔ پھر اسکے بعد سین پر ہوگا۔ ایسے مرتب متقنی کو کس طرح قدیم کہا جاسکتا ہے بلکہ ان کی غرض یہ ہے کہ کلام محفوظ جو ذہن میں ہوتا ہے وہ غیر مرتب ہے۔ وہ قدیم ہے جیسے کہ حافظ قرآن کو سارا قرآن شریف یاد ہوتا ہے۔ لیکن وہ مرتب نہیں ہوتا۔ ترتیب قرات اور تلفظ کے وقت ہوتی ہے۔ اس وجہ سے کہ زبان سے دفعتاً چند کلمات چند حروف کا ادا کرنا جہد محالات سے ہے۔ ضرور ایک ایک حرف یکے بعد دیگرے وارد ہونا رہتا ہے۔ جب تک پہلا ختم نہ ہو۔ دوسرا نہیں آسکتا۔ اس سے ملفوظ مرتب کا حدوث بین ثابت ہوا۔ اس وجہ سے وہ کہتے ہیں مقروء جو نفس قرآن کا درجہ ہے۔ جو کہ قبل از ترتیب ہے وہ قدیم ہے۔ اور قرات مرتب حادث ہے۔ الغرض جہاں ترتیب ثابت ہے۔ وہاں حدوث لازم ہے۔ اور جو ترتیب مذکور واقع نہیں ہے۔ وہاں قدم ہے۔ وہاں حدوث باطل ہے۔ یہ تحقیق حنا بد کے قول کی کافی ہے۔

وہ کلام جو کہ اللہ سے قائم ہے اس میں ترتیب نہیں ہے۔ تقسیم بعض کا بعض پر جو لوازم حدوث سے ہے۔ وہاں مفقود ہے۔ جس صاحب نے خداوند تعالیٰ کا کلام باری تعالیٰ سے سنا ہے۔ اس سے بغیر ترتیب اجزاء کے سنا ہے۔ یہ اس وجہ سے ہے کہ ترتیب مذکور بوجہ عدم طاقت آیت کی تھی۔ انسان کی یہ طاقت نہیں ہے۔ کہ اپنی زبان سے ایک دفعہ بلا ترتیب کل الفاظ ادا کر سکے۔ خداوند تعالیٰ جمیع کلام کو ایک دفعہ بلا تقدیم بعض علی بعض کے ادا کر سکتا ہے۔ اور جس کو استماع سے مشرف کیا ہے۔ امن کو بلا ترتیب سنا دیا ہے تفصیل مذکور مصنف کے کلام کا ماحصل ہے۔ اور یہ بہت صحیح ہے۔ کیونکہ جو شخص ایک لفظ کا تصور ذہن میں کرتا ہے۔ وہ لفظ حروف منطوق باغلیل سے مرکب نہیں ہوتا۔ جن میں ترتیب بعض سے بعض تقدم اور

تاخر شرط ہے وہ محفوظ کے خلاف منطوق ہے۔ اور وہ لفظ مقصور اشکال اور صورت مرتبہ سے بھی مرکب نہیں ہے۔ کیونکہ ہم جو کسی شخص کو حافظ قرآن شریف کا کہتے ہیں اس کی غرض یہ ہوتی ہے کہ اسکے ذہن اور خزانہ میں ایسے صورت پڑے ہوئے ہیں جس وقت یہ حافظ ان کی طرف التفات کرے وہ مقصور ذہنی کلام مؤلف الفاظ مخیلہ یا منطوقہ سے ہو جائے گا مگر کلام کو زبان سے بولنا شروع کرے گا تو کلام منطوق ثابت ہوگی۔ اگر ایسا منصوبی قرات کرنا ہو۔ تو الفاظ مخیلہ سے مرکب ہوگا۔ جب تک زبان سے قرات نہ کرے گا۔ الفاظ حقیقی ثابت نہیں ہو گئے۔ اگر اس محفوظ مقصور کو لکھیگا اس سے نقوش مرتب ثابت ہو جائینگے۔ الغرض ترتیب مقصور مسموع میں ہے۔ یا مکتوب منقوش میں ہے یا مقروء مخیلہ میں ہے۔ ان کے سوا ترتیب معدوم ہے۔ تقدم بعض کا بعض پر مرتب میں ہونا ہے جس میں ترتیب میں ہے۔ اس میں تقدم تاخر معدوم ہے۔

والتکوین صفة الله تعالى امر لیمۃ۔ تکوین باب تفسیر کا مصدر ہے ماضی اس کی کوئن ہے۔ مضارع اس کا میکوئن ہے۔ تکوین کا معنی شے معدوم کو موجود کرنا ہے۔ اس تکوین سے مختلف تعبیریں کی جاتی ہیں احدث ایجاد۔ اختراع۔ تخلیق۔ خلق فعل۔ سب تعبیریں ہیں۔ مراد سب سے وہی معدوم کو موجود کرنے کا ہے۔ یہ تکوین اللہ جل شانہ کی صفت اسوجہ سے ہے کہ اللہ تعالیٰ کو خالق اور کوئن کہتے ہیں۔ جب تک قیام مبداء نہ ہو مشتق کا حل ہرگز صحیح نہیں ہو سکتا۔ حل مشتق سے قیام مبداء کا ضرور ثابت ہو جاتا ہے۔ اور یہ صفت قدیم ازلی ہے۔ کیونکہ موصوف قدیم ازلی ہے موصوف قدیم ازلی کی صفت بھی قدیم ازلی ہونی چاہیے۔ ورنہ قدیم محل حوادث کا ہو جائے گا۔ اور یہ امر باطل ہے۔

دوسری دلیل تکوین کے قدیم ازلی ہونے پر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے

پس وہ صفت خلق تکوین کے ساتھ کلام قدیم میں فرمائی ہوئی ہے۔ اگر صفت
تدییعی نہ ہو تو کذب لازم آتا ہے۔ یا معنی مجازی لیے جائینگے۔ جو وہ معنی
مجازی خالق زمانہ آئندہ میں ہیں۔ یا خلق پر قدرت رکھتے ہیں۔ یہ معنی مجازی
بہن باطل ہے۔ اسوجہ سے کہ معنی حقیقی بلا ریب درست ہیں۔ پھر ایسے محل
میں معنی مجازی کا لینا بے محل اور ناموزون ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کو خالق
بوجہ قدرت مذکور کے کہا جائے۔ پس مناسب ہے کہ صیغہ عرشیات کے ساتھ
توصیف ایزد تعالیٰ کی جائز ہو جائے۔ کیونکہ شے کو لمبا چھوڑا چھوڑا بڑا
سفید سیاہ سرخ زرد کر سکتا ہے۔ اس مہدائے مشتق لے کر اس پر حل کرنا درست
ہو چنانچہ صیغہ۔ اور محل عرشیات کا ذاتِ اِبرہی تعالیٰ پر بلا ریب ممنوع ہے
تیسری دلیل قدم تکوین پر یہ ہے۔ کہ اگر تکوین حادث مان لی جائے
اس وقت تکوین کے لیے ایک اور تکوین کی ضرورت ہوگی۔ وہ دوسری
تکوین بھی پہلی تکوین کی طرح ہے۔ اس کے حادث کے لیے اور تکوین کی
ضرورت ہے۔ اسی طرح تکوینات غیر متناہیہ لازم آجاتی ہیں اور یہ امر
صراحتاً باطل ہے۔ اگر تکوین کو حادث کہا جائے۔ اور تکوین آخر کی ضرورت
نہ ہو۔ اس وقت وجود حادث کا بغیر محدث کے ہونا لازم آتا ہے کیونکہ
اللہ تعالیٰ بجز صفت خلق کے خالق نہیں ہو سکتا۔ اس کو حسب خالق کہا
جائے گا۔ جبکہ وہ تکوین اور خلق کے ساتھ مقصد ہو گا۔ محل مشتق کا قیام بعد
بائندہ و پائندہ ہے چنانچہ ہی مسئلہ منقریب بیان ہو چکا ہے۔ نیز اس صورت
میں تفصیل صانع کی لازم آتی ہے۔ اور یہ امر شاہدے کے خلاف ہے۔

چوتھی دلیل تکوین کے قدم پر یہ ہے کہ اگر تکوین کو حادث مانا جائے
اس صورت میں حادث کی علت یہی تکوین ہوگی۔ جو خداوند تعالیٰ کے
ساتھ نہ عین ہے اور نہ غیر ہے۔ اس وقت اللہ تعالیٰ کو حادث کا محل بن
جائے گا۔ اور یہ امر دلیل سابقہ سے باطل ہو چکا ہے۔ یا علت حادث غیر تکوین

اور غیر ذات ایزد تعالیٰ کے ہوگی۔ جیسے کہ یہ ابو ہریرہؓ کا مذہب ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایک جسم کی تکوین اس جسم کے ساتھ قائم ہے۔ یہ مذہب بدایہٴ باطل ہے۔ کیونکہ اس تقدیر پر ہر ایک جسم خالق ہو جائیگا۔ ان دلائل کی بنا تکوین کے صفت حقیقی ہونے پر ہے۔ جیسے کہ علم اور قدرت صفت حقیقی کہلاتے ہیں۔

علماء محققین تکوین کو صفت حقیقی شمار نہیں کرتے۔ بلکہ وہ اس کو محض اعتباریات عقلیہ اور اصناف کی سلک میں منسلک کرتے ہیں۔ جیسے کہ ایزد متعال کا سب سے اول ہونا۔ اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا سب سے آخر ہونا۔ سب کے ساتھ ہونا۔ اللہ کا معبود ہونا۔ مارنے والا ہونا زندہ کرنے والا ہونا۔ یہ سب امور اعتباریہ اور اشیا اضافیہ ہیں جس میں یہ اوصاف حقیقی ہیں سے شمار نہیں کیے جاتے۔ ان کو ازلی کہنا محض مبداء کی وجہ سے ہے اور وہ مبداء قدیم قدرت اور ارادہ کا غیر نہیں ہے۔ وجود المکون اور عدم المکون اگرچہ قدرت کی نسبت یکساں ہیں۔ لیکن جب قدرت کے ساتھ ارادہ ضم کر لیا جائے۔ اس وقت اگر ارادہ شے کے وجود کا ہو۔ تو مکون وجود کے ساتھ مقصفت ہو جائے گا۔ اگر شے کے عدم کے ساتھ ارادہ ملحق ہو گیا۔ تو شے معدوم ہو جائیگی۔

بعض کے نزدیک تکوین حادث ہے۔ ان کی یہ دلیل ہے۔ کہ تکوین بغیر مکون کے نہیں پائی جاتی۔ مکون بالبدایہٴ حادث ہے۔ تکوین بھی ضرور حادث ثابت ہوئی۔

صنف کے نزدیک اس بعض کا قول مذکور باطل تھا۔ لہذا اس کے ابھال کی طرف مبادت ذیل سے اشارہ کیا تکوینہ للعالم و لكل جزء من اجزائہ و هو غیر المکون عندنا۔ تکوین عالم کے موجود کرنے کو کہتے ہیں۔ جو ہر ایک فرد افراد عالم سے اپنے وقت اپنے زمانہ میں پیدا ہوتا

جاتا ہے۔ ہر ایک جزو عالم کا غیر قدیم ہے۔ بلکہ مطابق خدا کے علم اور ارادے کے موجود ہوتے رہتے ہیں۔ عالم بکلیج اجزاء حادث ہے۔ منبع ان سب کا تکوین ہے۔ تکوین ازلاً ابداً باقی ہے۔ وہ صفت قدیمی ہے۔ جیسے کہ علم اور قدرت اور صفات قدیم ہیں۔ تعلقات حوادث کے ساتھ حادث ہوتے ہیں اس تقدیر پر مکنون کا حدوث تکوین کے حدوث کو مستلزم نہیں اسی طرح معلوم اور مقدور کا حدوث علم اور قدرت کے حدوث کو مستلزم نہیں ہے۔ صفت قدیم کا ہونا اس وجہ سے لازم ہے۔ کہ اگر وجود عالم کا تعلق نہ ذات خداوند تعالیٰ سے ہو اور نہ اُس کی کسی صفت سے وابستگی ہو۔ تو اس بنا پر دو فساد لازم آتے ہیں۔

فساد اول بیکاری صانع حکیم خالق عالم کی ہوگی۔ جو کہ ظاہراً باطل ہے فساد دوم یہ کہ کائنات اپنے موجد اور مربی و خالق سے مستغنی ہو جائے گی۔ اور یہ محال ہے۔ مستلزم محال کا بھی محال اور باطل ہوتا ہے۔ اگر وجود عالم کا تعلق ذات ایزدی اور اس کی صفت کے ساتھ واقع ہو جائے اس میں دو احتمال پیدا ہوتے ہیں۔

احتمال اول یہ ہے۔ کہ یہ تعلق قدم عالم کا متقنی ہے۔ کیونکہ ذات ایزدی جل شانہ کی قدیم ہے اور اس کے صفات بھی ازلی قدیم ہیں۔ قدیم کے ساتھ تعلق بھی ازلی قدیمی ہونا چاہیے۔ یا ذات موصوف اور صفت قدیم ہے اور تعلق حادث ہے۔ یہ ثانی احتمال تکوین میں موجود ہے۔ صفت تکوین قدیم ہے۔ تعلق کمونات کا اس صفت کے ساتھ حادث ہے۔ قدم صفت کی دیگر تعلقات کے قدم کو بطور لزوم کے نہیں چاہتی۔ اگر اعتراض کیا جائے کہ کمون بالاتفاق تکوین سے تعلق رکھتا ہے تعلق شے کا شے سے علاماً اور خاصہ حدوث کا ہے۔ اس تقدیر پر تکوین جو متعلق کمون کا ہے۔ وہ کیونکر قدیم ہو سکتا ہے۔ قدیم وہ شے ہے کہ

جس کا تعلق کسی سے نہ ہو۔

جواب اس اعتراض کا یہ ہے کہ یہ معنی مذکور قدم اور حدوث کے مطابق مذہب فلاسفہ کے بیان کیے گئے ہیں۔ فلاسفہ قدیم بالذات اس کو کہتے ہیں جس کا تعلق غیر کے ساتھ نہ ہو۔ اور حادث بالذات وہ ہے جس کا غیر کے ساتھ تعلق ہو۔ اور متکلیفین کے نزدیک حادث وہ ہے جس کی ابتدا حدوث ثابت ہو۔ اور قدیم وہ ہے جس کی ابتدا معلوم نہ ہو۔ اگر موجود کی ابتدا وجود معلوم ہو وہ حادث ہے۔ اگر ابتدا وجود غیر معلوم ہو وہ قدیم کہلاتا ہے۔

اس تقریر کے مطابق قدم اور حدوث بالانسیب ابتدا وجود کے ثابت ہیں۔ تعلق مع غیر کے ساتھ کسی قسم کا ارتباط محقق نہیں ہے اس تقریر پر جس کی ابتدا وجود نہ ہو۔ اگر وہ کسی غیر سے تعلق رکھتا ہے اس میں کسی قسم کی قیامت نہیں ہے۔ اور تعلق مذکور قدم یا حدوث کا۔ سننا زیم بخور۔

استلزام مذکور مذہب فلاسفہ کا ہے۔ ایسی ممکنات غیر سے تعلق رکھتے ہیں۔ مع اس تعلق کے وہ قدیم زمانی کہلاتے ہیں۔ جیسے کہ ہیولی کو فلاسفہ محتاج الی غیر کہتے ہیں۔ پھر اس کو قدیم کہتے ہیں۔ دراصل حکماء کے نزدیک قسم کی دو قسمیں ہیں۔

ایک قدیم بالذات جس کی تعریف گندی چکی ہے۔ جس کا غیر کے ساتھ کسی قسم کا ارتباط اور تعلق نہ ہو۔

دوسرا قدیم بالزمان ہے اس کے لئے تعلق مذکور ضروری نہیں۔ کیونکہ بوجہ احتیاج لئے غیر کے یہ حادث بالذات کہلاتا ہے۔ اور بوجہ عدم تعلق کے قدیم بالزمان ہے۔

اگر مسئلہ تکریم میں ممکنات کا وجود اللہ تعالیٰ سے بالاختیار ایسے دلائل سے ثابت کیا جائے۔ جس میں استلزام وجود حادث کا نہ ہو۔ تو

اس بنا پر تکوین کا حدوث خلق مذکور کی وجہ سے لازم آجائے گا۔ بتو کون کون
 مذکور بھی جزو عالم کی ہے۔ ہر جزو عالم کا اللہ تعالیٰ سے جو بالاعتبار موجود ہوا
 ہے۔ ہر جزو عالم کے لئے درجہ سیوفیت اختیار کا ٹھکانا ہے۔ پہلے اختیار
 ایزد تعالیٰ کا اسکے وجود کی طرف ہوگا۔ پھر وہ تمتعت وجود کے ساتھ ہوگا
 اس بنا پر تکوین وغیرہ سب جملہ حوادث میں منسلک ہو جاتے ہیں۔ اگر کاملاً
 کا وجود بطور وجود کے جس کی تعبیر بے اختیار سے کیا کہتے ہیں تو اس
 وقت مسئلہ منکس ہو جاتا ہے۔ منصف نے مولیٰ کی صورت پر تصریح کی ہے۔
 یہ اس غرض سے کہ ممکنات پہنچ اجزاء حادث ہیں۔ ان میں کوئی جزو قدیم نہیں
 ہے۔ مرنوم فلاسفہ کا باطل ہے۔ فلاسفہ بیولی اور صورت جسم کو قدیم کہتے
 ہیں۔ محتاج اور ممکن قدیم نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ فلاسفہ بیولی وغیرہ کو محتاج
 مانتے ہیں۔ لیکن باعتبار وجود کے قدیم یا زمان کہتے ہیں۔ ان کے عدم کا
 زمانہ نہیں ہے۔ حاصل یہ ہے۔ کہ تکوین کو صفت قدیم ازلی کہا گیا ہے۔
 وہ درست اور صحیح ہے۔ کون کا وجود کون پر موقوف نہیں ہے۔ جیسے
 کہ ضرب کا وجود ضارب اور مضروب پر موقوف ہے۔ ضرب کا وقت
 اس وجہ سے ہے۔ کہ ضرب اور اضنا فیہ میں سے ہے۔ جس کا قتل بدوں
 ضارب اور مضروب کے محال ہے۔ تکوین کا مقابلہ ضرب پر بے محل اور
 بجا ہے۔ کیونکہ تکوین صفت حقیقی بڑا اصناف کا ہے۔ بسنی تکوین کا معدوم
 کو کتم عدم سے وجود کی طرف لانا ہے۔ یہ معنی عین اصناف تکوین کی طرف
 نہیں ہے۔ اگر مبداء عین اصناف ہو جائے۔ تو وجود تکوین کا بڑوں تکوین
 کے محال ہے ہوگا۔ تکوین کے وجود سے پہلے تکوین کو موجود ماننا بیزحی
 محال ہے انکار کرنا ہوگا۔ ایسی تسبیح کوین کا بڑا ہوتا ہے۔
 یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے۔ کہ انست تکوین
 باطل ہے۔ کیونکہ تکوین کے ازلی ہونے سے تکوین بھی ازلی ہو جاتا ہے۔

لازم باطل ہے۔ لازم بھی باطل ہوا۔

شاید اعتراض مذکور کالیوں جواب دیا ہے۔ کہ تکوین کا تصور
بدوں کو آن کے جائز نہیں۔ بخلاف ضرب کے کہ اس کا تعقل بدوں مقول کے
نہیں ہو سکتا۔ بلکہ ضرب کے لینے وجود مقول کا فعل ضرب سے مقدم ہونا چاہیے
کیونکہ اگر وجود مقول کا مؤخر ہو تو ضرب بھی معدوم ہوگا۔ بخلاف صفت
ایزو متعال کے کہ وہ قدیم ہے۔ ازلاً ابداً باقی ہے۔ اگر معلوم یا مفقود یا کم
وجود نہ ہوں۔ لکن الخدام سے صفت قدیمی منعدم نہیں ہوتی۔ پس ان کا
بہم قیاس کہ باقیاس مع الفارق ہے۔ اور قیاس مع الفارق غیر صحیح ہوتا
ہے۔ ضرب فعل حادث غیر باقی ہے۔ تکوین صفت خداوندی ہے۔ جو
ازلاً ابداً باقی اور قدیم ہے۔ وجود است کو ناسبات تک باقی ہے۔ تکوین کو آن
کے مغایر ہے۔ کیونکہ ہر فعل مقول سے مغایر ہوتا ہے جیسے کہ اکل مغایر
ناکول کے ہے۔ اور ضرب مغایر مضروب کے جو۔ اگر تکوین عین کو آن ہو
جائے تو اس میں بڑی خرابی لازم آتی ہے۔ کیونکہ مبداء کو ناسبات کے
وجود کا تکوین ہے۔ یکہ دو ذرات ایک ہوئے۔ تو کو آن موجود بنفس ہوا
جو موجود بنفس ہوتا ہے۔ وہ قدیم ہوتا ہے۔ جب غیر کا محتاج نہ ہوا۔ وجود
اس کا اس کی ذات سے مستفاد ہوا۔ لا محالہ واجب اور قدیم ہوا۔ واجب
اور قدیم کے ہی معنی ہوا کرتا ہے۔

دوسرا یہ لازم آتا ہے۔ کہ خالق کو عالم کے ساتھ کسی قسم کا تعلقی نہ ہو
سوا اس کے کہ اللہ تعالیٰ قدیم ہے۔ اس پر قادر ہے بغیر کسی قسم کی تاثیر اور کاریگری
کرنے کے۔ کیونکہ کو ناسبات کی تکوین جب بنفس ہے۔ ان کو خالق کی کوئی
ضرورت نہیں ہے۔ اور یہ خدا کا خالق ہونا اور عالم کا مخلوق ہونا نہیں
ثابت کرتا اس بنا پر مصنف کا مسلم قول اللہ خالق العالم و عاقلہ
صحیح نہیں آئیگا۔ اور یہ امر خلاف اور باطل ہے۔ اور یہ بھی لازم آتا ہے

کہ اللہ تعالیٰ اشیا کے لئے مکون نہ ہو۔ کیونکہ مکون کا اطلاق اس ذات پر ہوا کرتا ہے جسکے ساتھ مکون قائم ہو۔ جب تکون مکون کے ساتھ عین ہوتی۔ تو باری تعالیٰ کے ساتھ کیونکر قائم ہوگی۔ اور اس سے لازم آتا ہے کہ پتھر سیانہ پتھر کی سیاہی کا خالق ہو۔ کیونکہ خالق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جس کے ساتھ خلق جو خالق کا مبرا ہے۔ قائم ہے۔ اس تغایر پر پتھر اسود لینے سوا عارضہ کا خالق ہوا۔ کیونکہ تکون کو مکون سے عین تسلیم کیا گیا ہے۔ جو کہی صورت خلق اور سواد دونوں ایک ذات سے قائم ہیں۔ یہ سب فعل اور مفعول کے تغایر پر تنبیہ ہے۔ اور تغایر مذکور امر ضروری ہے۔ لیکن عاقل شخص کو لازم ہے۔ کہ ان سباحث میں فکر اور تامل کرے اور علما را سخین کی طرف ایسے مسائل کی نسبت کرے جن کا محال ہونا ظاہر اور بدیہی امر ہو۔ جس کے استحالے کو ادنیٰ تمیز والا شخص سمجھ سکتا ہو بلکہ عاقل شخص کو چاہئے۔ کہ علما را سخین کے کلام کے لئے ایسا محل تلاش کرے جو کہ علما اور عقلا کے محل نزاع ہو سکے

پس جو شخص تکون کو مکون کا عین کہتا ہے۔ اس کی مراد یہ ہے کہ جب فاعل کسی فعل کو کرتا ہے۔ تو اس جگہ فاعل اور مفعول کے سوا اور کوئی چیز موجود نہیں ہے۔ بہر حال وہ معنی جس سے ایجاد اور تکون سے تعبیر کیا کرتے ہیں۔ وہ اعتباری امر ہے۔ وہ نسبت فعل سے فاعل کی طرف کئے سے حاصل ہوا کرتا ہے۔ خارج میں اس کا کوئی ایسا وجود نہیں ہے۔ وہ مفعول سے منائر ہو۔ یہ مراد اس کی ہرگز نہیں تھی کہ مفہوم تکون اور مکون کا واحد ہے۔ اگر ایسا مراد ہوتا۔ تو بیشک محال لازم آجاتا۔ یہ مسئلہ ایسا ہے کہ جیسے کہا کرتے ہیں۔ خارج میں وجود عین مابین ہے۔ اس کا معنی یہ ہے کہ خارج میں وجود اور مابینت کے لئے وجود مستقل نہیں ہے۔ ایسا نہیں

یہاں اگر تعلق مخلوق سے ہو تو اس سے ایسا کہ ساتھ تعبیر کیجاتی ہے اگر کوئی
 کا تعلق موت کے ساتھ ہو تو اس سے امانت تعبیر کیا کرتے ہیں۔ اگر کسی
 صورت کے ساتھ اس کا تعلق ہو تو اس سے تصور سے تعبیر کیجاتی ہے۔
 اگر تعلق رزق سے ہو تو اس سے تعبیر ترزق سے کیجاتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس
 ہر جگہ باعتبار خصوصیت، متعلق کے خاص طور پر تعبیر کیجاتی ہے۔ دراصل
 جمیع افعال کا اصل تکوین ہے۔ اس سے بسبب اختلاف مقدمات کے
 مختلف الفاظ تعبیر کیجاتی ہے۔

والاذا تدبرنا صفۃ اللہ تعالیٰ انزلنا قاضیۃ بان لا یمکن ان ارادہ اللہ

تعالیٰ کی صفت انزل ہے اُس کی ذات سے قائم ہے

شارح نے اس کو مکرر تاکید کیوں کیلئے ذکر کیا ہے۔ اور اس واسطے ذکر
 کیا تاکہ ایسی صفت قاضیہ متحقق ہو جائے۔ جو کائنات کے وجود کو وقت حال
 میں اور خاص طور پر چاہتی ہو۔

فلا سفک قول باطل ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ بالذات موجب
 بالارادہ اور بالاختیار ہرگز فا علی نہیں ہے۔ تو حضرت نے ان کے قول کو عبات
 مذکور سے باطل کر دیا ہے۔ نیز اس میں تیساریں کاروب ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اللہ
 تعالیٰ مخلوق کا بالذات ارادہ کرتا ہے۔ اور کائنات کو خود پیدا کرتا ہے اس
 میں کسی صفت کا واسطہ نہیں ہے۔ اس میں بعض معتزلیہ کا مذہب ہے کہ وہ
 کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ارادہ کرتا ہے۔ اسکا ارادہ صفت حادث ہے کسی
 فعل کے ساتھ قائم نہیں۔ بلکہ وہ قائم بالذات ہو۔ یہ قول مسنف کے رد
 کر دیا گیا۔ اور اس میں گرامر کا رد ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ارادہ خداوند تعالیٰ
 اس کی ذات میں حادث ہے نہ کہ سب باطل ہے۔ کمال بخشنی۔

ہمارے مذہب کی دلیل آیات قرآنیہ ہیں۔ جو صفت ارادہ اور
 صفت مشیت پر دلالت کرتی ہیں۔ اور یقینی امر ہے کہ شے کی صفت

اسی شے کے ساتھ قائم رہا کرتی ہے۔ اور خداوند تعالیٰ حوادث کا محل ہرگز نہیں ہو سکتا۔ نیز وجود عالم کا اس انتظام عمدہ اور اصلاح کے ساتھ ظاہر و دلیل ہے کہ اسکا صانع قادر اور مختار ہے۔ اسی طرح حدوث عالم کا صانع کی مختاریت پر دلالت کرتا ہے اگر اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہوتا۔ تو عالم ضرور قدیم ہوتا اسوجہ سے کہ معلول اپنی علت موجب کے مختلف نہیں ہو سکتا۔

مرآۃ اللہ تعالیٰ بالبصر جائزۃ فی العقل۔ اللہ تعالیٰ کا دیدار کامل ظہور کے ساتھ عقلاً جائز ہے۔ رؤیت کا معنی کسی چیز کا حاسہ بصر سے جانتا اور بصر کے ذریعے اسکو ثابت کرنا ہے۔ جیسے کہ ہم چودھویں کے چاند کی طرف نظر کرتے ہیں۔ پھر ہم اپنی آنکھ کو بند کرتے ہیں۔ پس اس میں کوئی خفا نہیں کہ وہ چاند دونوں حالات میں ہمارے سامنے ظاہر اور ہم کو معلوم ہے لیکن اُس کا ظہور دیکھتے وقت اکمل اور تام ہے۔ اسوقت ہمارے اور چاند کے درمیان ایک خاص حالت ہو۔ جس سے رؤیت کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ جو از عند العقل کا یہ مطلب ہے کہ عقل جب تنہا چھوڑا جائے۔ وہ رؤیت کے امتناع پر حکم نہیں کرنا۔ جب تک اُسکے امتناع پر دلیل قائم نہ ہو۔ اور اصل یہ ہے کہ رؤیت متنع نہ ہو۔ یہ امر جو ذکر ہوا۔ یہ ضروری امر ہے۔ جو شخص اسکو متنع کہے اسکو لازم ہے کہ بیان کرے۔ اہل حق نے رؤیت کے ممکن ہونے پر دو دلیل قائم کیئے ہوئے ہیں۔ ایک دلیل عقلی ہے۔ اور دوسری سمعی اور نقلی ہے۔

پہلی دلیل کی تقریر یہ ہے کہ ذوات اور اغراض کی رؤیت یقین کرتے ہیں۔ کیونکہ ہم دو جسموں کے درمیان نظر سے فرق اور امتیاز کرتے ہیں۔ مثلاً وہ عرض کے درمیان امتیاز اور افتراق کا حکم کرتے ہیں ماب رؤیت اقسام اور احوال کے درمیان رؤیت مشترک ہے۔ مشترک کے یہی علت مشترک ہے۔ وہ علت مشترکہ یا وجود ہونا یا حدوث ہونا یا مکان

ہوگا۔ چونکہ علت مشترک نہیں نکل سکتی۔ یہی تین ہو سکتی ہیں۔ عدوت، جو بعد العدم کو کہتے ہیں۔

اور امکان کی تعریف یہ ہے۔ کہ وجود اسکا اور عدم اس کا دونوں ضروری نہ ہوں۔ عدم کو علت ہونے میں کسی قسم کا دخل نہیں ہے۔ پس علت ہونے کے لئے وجود متعین ہو گیا۔ اور یہ وجود صانع اور مصنوع دونوں کے درمیان مشترک ہے۔ پس اس بنا پر صانع کا دیکھنا بوجہ تحقیق وجود کے جائز ہوا۔ کیونکہ صحت رؤیت کا مدار وجود ہے۔ جہاں وجود تحقق ہوگا۔ وہاں رؤیت بھی جائز ہوگی۔ رؤیت کا امتناع صانع میں یہ موقوف ہوا جاتا ہے۔ اس پر کہ رؤیت خواص ممکن سے ہو۔ ممکن ہونا مرئی کا لازمی شرط ہے۔ اور واجب کا خاصہ رؤیت کا امتناع ہے۔ وجود کی وجہ سے جائز ہے۔ کہ تمام موجودات اصوات، طعوم، خوشبو وغیرہ دیکھے جاتے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کے اندر ان کی رؤیت کی استعداد نہیں رکھی۔ یہی اللہ تعالیٰ کی غاوت ہے۔ انکا نہ دیکھنا امتناع رؤیت کی وجہ سے نہیں ہے۔ اور جس وقت یہ اعتراض کیا گیا کہ صحت عدویٰ شے ہے۔ وہ علت کو نہیں چاہتا۔ اگر یہ تسلیم کیا جائے۔ کہ عدویٰ شے علت چاہتی ہے۔ پس علت کا واحد بالذریعہ ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ ایک ہی نوع مختلف قسم کے علت کا تقاضا کرتی ہے۔ جیسے حرارت نوع واحد ہے اس کی علتیں مختلف ہیں ایک علت اس کی آگ ہو۔ اور دوسری علت آفتاب ہے۔ پس حرارت جو معلول ہے۔ وہ علت واحدہ مشترکہ کو نہیں چاہتی اگر علت واحدہ کو تسلیم کیا جائے۔ پس اس صورت میں جائز ہے۔ کہ ایک عدویٰ دوسری عدویٰ کے لئے علت ہو جائے۔ پس خاص وجود علت نہ ہو بلکہ وجود کا علت ہونا درست نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ وجود ہر شے کا اس سے عین ہے۔

اُس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اس صورت میں علت سے وہ شے مراد ہے جس کے ساتھ رؤیت متعلق ہوتا ہے۔ اور وہ شے جو دیکھنے کے قابل ہے اس میں خفا نہیں ہے۔ کہ رؤیت کا متعلق اور قابل ضرور شے ہوتے ہیں۔ پھر یہ رؤیت خاص جسم یا عرض کی وجہ سے متحقق نہیں ہوتی۔ بلکہ مطلق متعلق اور قابل کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے۔ کیونکہ ہم پہلے پہل جب دور سے کسی چیز کو دیکھتے ہیں۔ تو ہم اس سے ایک مطلق ہویت سمجھتے ہیں اس میں خصوصیت جو بر عرض انسان فرس وغیرہ کی نہیں ہوتی۔ ایسی چیز کے دیکھنے سے کبھی ہم اس کی تفصیل بیان کر سکتے ہیں۔ اور کبھی بیان تفصیل سے قاصر ہوتے ہیں۔ اور اگر دور سے تیز نگاہ والا دیکھے تو وہ شے مرئی کے بعض اعراض بھی بیان کر سکتا ہے بعض بوجہ دوری کے اعراض نہیں بیان کر سکتے۔ پس متعلق رؤیت کا مطلق ہویت ہے۔ اس سے وجود کے ساتھ تفسیر کیا کرتے ہیں۔ وجود کا مشترک ہونا ایک امر ضروری ہے۔

اس میں ایک اعراض ہے وہ یہ ہے کہ متعلق رؤیت کا جائز ہے کہ وہ جسم ہو اور جسم کے عوارضات ہوں بغیر لحاظ کسی خصوصیت کے۔

دوسری وجہ کی تقریر یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے رؤیت کا سوال کیا تھا۔ لقولہ رب انی انظر الیک یا رب اپنی ذوات مجھ کو دکھا۔ تاکہ میں تجھ کو دیکھوں۔ اگر رؤیت خداوند تعالیٰ کا ممکن نہ ہو۔ تو موسیٰ علیہ السلام کا یہ سوال جہل ہو گا۔ اس چیز پر جو خدا کی شان میں جائز ہے۔ اور خدا کی شان میں ناجائز ہے۔ یا انکا سوال سفاہت یا عبث محال کا طلب ہو گا۔ اور ایسے امور سے انبیاء مومن اور محفوظ رہا کرتے ہیں

دوسری یہ کہ اللہ تعالیٰ نے رؤیت کو استقرار جہل سے متعلق کیا ہے اور پہاڑ کا اپنی جگہ پر برقرار رہنا ممکن نہیں ہے۔ اور امر ممکن سے متعلق بھی ممکن ہوتا ہے۔ کیونکہ معنی اور مراد آیت شریفہ کی یہ ہے کہ اگر پہاڑ ٹھہرا

تو رؤیت ہو جائے گی اور یہ ممکن کا خاصہ ہے۔ محال وہ ہے کہ کسی وجہ سے اسکا تحقق نہ ہو سکے۔ اگر متعلق پہ پایا جائے یا نہ پایا جائے۔ اس کا تحقق ہر طرح سے محال ہو۔ یہاں بہت وجہ سے اعتراض کیے گئے ہیں۔ رب کے قوی وجہ یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کا سوال قوم کے واسطے تھا۔ جبکہ انہوں نے کہا تھا۔ **لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهَنَّمَ**۔ ہم ہرگز ایمان نہیں لائیں گے یہاں تک کہ خدا کو کھلا دیکھ لیں۔

پس موسیٰ علیہ السلام نے رؤیت کا سوال کیا۔ تاکہ اس کی قوم کا متنوع رؤیت معلوم ہو جائے۔ جیسے کہ موسیٰ علیہ السلام کو معلوم ہے۔ اور یہ بھی ہم کہہ سکتے ہیں۔ کہ امکان رؤیت کا جسکے ساتھ متعلق ہوا۔ وہ امر ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ وہ سکون پہاڑ کا بوقت اسکے حرکت کے ہے۔ اور یہ بدیہی بالاحتیاج ہے۔

ان اعتراضوں کا جواب دیا گیا ہے۔ کہ سب تاویلیں ظاہر کے خلاف ہیں۔ ایسی تاویلیں کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ علاوہ اسکے یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کی قوم اگر مسلمان تھی ان کے لئے موسیٰ علیہ السلام کا قول کافی تھا کہ رؤیت متنوع امر ہے۔ اگر وہ کفار تھے تو خداوند تعالیٰ کے حکم کو موسیٰ علیہ السلام سے سن کر تصدیق نہیں کرتے۔ وہ حکم امتناع رؤیت کا ہے۔ ان دو صورتوں میں سے جو کسی صورت ہو سوال عبث اور بیکار امر ثابت ہو گا۔ اور پہاڑ کا سکون اور قرار حالت حرکت میں ممکن امر ہے۔ بایں طور کہ حرکت کے بلے سکون واقع ہو جائے۔ جو محال ہے وہ حرکت اور سکون کا اجتماع ہے وہ امر آخر ہے۔ واجبة بالعقل وقدور الدلیل السمعی بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في الدار الآخرة۔ رؤیت عقل کے ساتھ ثابت ہے۔ اور تحقیق دلیل نقلی سمعی ثبوت رؤیت اللہ تعالیٰ مومنوں کے لئے وارد ہوئی ہے۔ اور یہ رؤیت دار آخر میں ہوگی۔ بہر حال رؤیت کا ثبوت

کتاب اللہ سے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: **وَبُوءُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ**
إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ۔ بہت سے منہ اس روز تازہ ہوں گے۔ اپنے رب کو دیکھنے
 بہر حال ثبوت رؤیت کا حدیث شریف سے وہ یہ کہ قول نبی صلی
 اللہ علیہ وسلم کا ہے۔ **انکم سترون ربکم کما ترون القمر لیلة**
البدر۔ تحقیق تم اپنے رب کو عنقریب دیکھو گے جیسے چودھویں کے
 چاند کو دیکھا کرتے ہو

یہ حدیث مشہور ہے اسکو اکیس لڑے بڑے اصحابوں نے روایت
 کیا ہے۔ بہر حال ثبوت رؤیت کا اجماع سے وہ یہ ہے کہ جمع امر کے
 وقوع رؤیت پر آخرت میں اجماع کیا ہے۔ اور جو آیات رویت کے بارے
 میں وارد ہیں۔ ان سب ظاہر معنی مراد ہیں۔ پھر اجماع کے بعد مخالفین
 کے اقوال ظاہر ہوئے اور ان کی بیہودہ تاویلات اور رکیک ضعیف
 سوالات پیدا ہوئے

ان کا قوی شبہ عقولیات سے یہ ہے کہ رؤیت کے واسطے یہ شرط
 ہے کہ مرئی مکان میں ہو۔ مقابل ہو۔ رائی اسکو دیکھے۔ رائی اور مرئی
 کے درمیان کسی قدر مسافت ہو۔ نہ نہایت قرب ہو۔ نہ نہایت بعد ہو
 رائی کی آنکھ سے شعاع نکلا کر مرئی کے ساتھ متعلق ہو۔ رائی سے مراد کھنڈ
 والا ہے اور مرئی سے مراد وہ شے ہے جو چیز دیکھی جائے۔ اور یہ
 امور اللہ تعالیٰ کی ذات میں محال ہیں۔ کیونکہ ثبوت مکان کا جہت کا
 اتصال۔ شعاع خواص ممکنات سے ہے۔ واجب اس سے منزہ اور
 مبرا ہے۔

اس شبہ کا جواب منع کے ساتھ دیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو رؤیت
 کے لئے ایسے امور کی ضرورت نہیں ہے۔ فیوض لا فی مکان ولا علی
 جملة من مقایلة او اتصال شعاع او ثبوت مسافت ہلین

الدلائل و بین اللہ تعالیٰ۔ اللہ تعالیٰ نہ کسی مکان میں دیکھا جائیگا۔ اور نہ کسی جہت میں جو مقابل اسکے کہا جاسکے یا اسکے ساتھ شفاعت بصری متصل ہوتے ہوں۔ یا کوئی مسافت دیکھنے والے اور خدا کے درمیان ثابت کیا جاسکے غائب کا قیاس حاضر پر کرنا ناجائز اور فاسد ہے۔

اشترط مذکور کے ابطال پر بعض لوگوں نے استدلال قائم کیا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ ہم کو دیکھتا ہے۔ اور وہ مکان اور مسافت وغیرہ سے مبرا اور منزہ ہے۔ یہ استدلال درست نہیں ہے۔ کیونکہ ہمارا کلام رؤیت بالبصر میں ہے اور اللہ تعالیٰ کی رؤیت ہم کو بالبصر نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص یوں اعتراض کرے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی رؤیت جائز ہو۔ اور انسان کے حواس درست ہوں اور شرائط رؤیت کے تمام پائے جائیں۔ تو اس حالت میں رؤیت لازم تھی۔ اگر باوجود جمیع اسباب کے رؤیت مفقود ہو تو ضرور پیچ میں اپنے اپنے پہاڑ ہونگے۔ جس کو ہم نہیں دیکھتے اور یہ امر بالکل باطل ہے۔

ہم اس کو یوں جواب دینگے کہ تمہارا قول ممنوع اور مردود ہے۔ کیونکہ رؤیت کو خدا پیدا کرتا ہے یہ بوجہ وجود اسباب کے واجب نہیں ہوتی۔ اور دلائل منقولہ سمعیہ میں سے یہ قول اللہ تعالیٰ کا ہے۔ لا تدرا کہ لا یبصار۔ ترجمہ خدا کو آنکھیں نہیں جان سکتی ہیں۔

جواب اسکا یہ ہے کہ اول تو ہم ابصار کو استغراق کے لئے نہیں تسلیم کرتے۔ اگر استغراق کے لئے تسلیم کر لیں تو اسکا سلب عام کے ہونا نہیں مانتے۔ اگر یہ بھی مان لیں کہ یہاں سلب خود عام ہے۔ سلب عام کا نہیں ہے۔

سلب دو قسم ہوتا ہے ایک وہ سلب جو عموم کے ساتھ متصف ہوتا ہے۔ عموم اس کی صفت ہوتی ہے وہ سلب ہر ہر فرد سے ہوتا ہے۔

دوسرا سلب عام کا اس سے سلب عموم کے ساتھ تعبیر کیا کرتے ہیں یہاں سالبہ جزئیہ صادق ہوتا ہے۔

اور ادراک کو رؤیت تسلیم کیا جائے۔ اور رؤیت بھی مطلق تسلیم کی جائے۔ رؤیت بطریق احاطہ اطراف مرئی کے نہ لیا جائے۔ تو بھی مسترض کی معائنات نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اس آیت شریف میں تعین اوقات نہیں ہے اور نہ تعین احوال پر کسی قسم کی دلالت ہے۔ اسی آیت شریف سے جو ان رؤیت پر استدلال ہو سکتا ہے۔ بایں طور اگر یہ رؤیت ممنوع ہوتی تو اس کی نفی کے ساتھ صفت اور مدح کیوں ہوتی! ممنوع کی نفی کی ضرورت نہیں ہوتی۔ جیسے معدوم شے کی صفت نفی رؤیت سے نہیں ہوتی۔ کیونکہ بوجہ اسکے معدوم ہونیکے اس کی رؤیت محال ہے۔ آیت میں صفت نفی کے ساتھ اسوجہ سے ہوئی ہے کہ رؤیت امر ممکن ہے۔ لیکن فی الحال رؤیت کا مالم ہے۔ وہ حجاب کیر بائی ہے۔ جب یہ ہٹا دیا جائے تو رؤیت ہو جائے گی۔ کیونکہ امر ممکن کا وقوع محال نہیں ہوتا۔ اگر ادراک کا معنی اور مفہوم مرئی کے جوانب اور حدود کو احاطہ کرنا ہو۔ تو یہ آیت جواز رؤیت پر دلالت کرتی ہے۔ بلکہ تحقق رؤیت کا اظہار ہے۔ کیونکہ مفہوم آیت شریف کا یہ ہے کہ یہ خداوند تعالیٰ مع اسکے کہ یہ مرئی ہے۔ مخلوق کی آنکھیں اس پر احاطہ نہیں کر سکتیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ تنہا ہی اور حدود و جوانب سے میرا ہے ان کے اعتراض میں سے یہ بھی ہے کہ جو آیات سوال رؤیت پر دال ہیں۔ وہ ظاہر کرتی ہیں۔ کہ یہ سوال بہت بڑا بیجا ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ انکا سوال بیجا اسوجہ سے جان لیا گیا تھا۔ کہ انکا سوال عناد اور دشمنی کیوجہ سے تھا۔ نہ یہ کہ رؤیت امر ممنوع ہے۔ اگر رؤیت امر ممنوع ہوتا۔ تو موسیٰ علیہ السلام انکا منع کر دیتے جیسے کہ انہوں نے خدا بنانے کا سوال موسیٰ علیہ السلام سے کیا۔ تو موسیٰ

نے ان کو بھڑکا اور منع کیا۔ اور فرمایا۔ بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ۔ بلکہ تم تو جاہل لوگ ہو۔

یہ آیت خبر دیتی ہے کہ رؤیت دنیا میں ممکن ہے۔ اسوہ سے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اختلاف کیا۔ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کو دیکھا ہے یا نہیں۔ اختلاف کا وقع ہونا رؤیت کے امکان پر واضح دلیل ہے۔

خواب میں خداوند تعالیٰ کو دیکھنا جائز ہے۔ بہت متقدمین کی رؤیت کی حکایت ثابت ہے۔ اور رؤیت خواب میں ایک قسم کا مشاہدہ ہے۔ جو دل سے ہوتا ہے۔ یہ نوع رؤیت آنکھوں سے نہیں ہو سکتی۔ واللہ تعالیٰ خالق لا فعال العباد من الکفر والایمان والاطاعة والعصیان اللہ تعالیٰ اپنے تمام بندوں کے افعال کا خالق ہے۔ خواہ وہ ایمان ہو یا کفر خواہ وہ طاعت ہو یا نافرمانی۔ تمام افعال عباد کا وہی خالق ہے۔ ایسا نہیں جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے۔ معتزلہ کے متقدمین انسان پر خالق کے اطلاق سے کراہیت جانتے تھے۔ انسان کو موجد اور مخترع وغیرہ کہا کرتے تھے جبکہ جہائی اور اسکے اتباع نے دیکھا کہ خالق موجد۔ مخترع کا ایک ہی معنی ہے۔ وہ عدم سے ایک شے کو موجود کرنا ہے۔ اس وجہ سے انہوں نے دلاوری کی اور خالق کا اطلاق بھی انسان پر کر دیا۔ بطرح کہ موجد اور مخترع کا متقدمین میں شائع تھا۔

اہل حق نے چند وجود کی بنیاد پر استدلال بکڑا ہے۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ اگر انسان اپنے افعال کا خالق ہوتا۔ تو ضرور افعال کی تفصیل پر عالم ہوتا۔ کیونکہ خالق شے کا جب اس شے کو اپنے اختیار اور قدرت سے پیدا کرتا ہے۔ تو وہ ضرور اس کی تفصیل پر عالم ہوتا ہے۔ لازم باطل ہے۔ کیونکہ چلنے والا جب چلتا ہے۔ تو اس کی چال میں سکات اور

سکونات اور حرکات مختلفہ بعض بطی اور بعض سریع ہوتے ہیں چلنے والے کو اسپر اطلاع نہیں ہوتی۔ اور یہ بوجہ غفلت کے نہیں ہے۔ بلکہ اسکو اسپر علم نہیں ہے۔ اگر اس سے دریافت کیا جائے۔ تو وہ ان پر کسی قسم کا علم نہیں رکھتا یہ حال اسکے ظاہر افعال میں ہے۔ اور اگر تم چلنے والے کی حرکت اعضا کی طرف توجہ اور تامل کرو۔ اور پکڑنے اور چلنے اور باقی وہ حرکات و سکانات جن کی طرف وہ چلنے میں محتاج ہے۔ وہ پٹھوں اور گوشت کو جو جوڑوں کے اوپر سے کتنی حرکت اور کتنی درازی ان کی ضرور ہونی چاہیے۔ اگر ان امور میں لاپرواہی غور کرو گے تو امارا نظر ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس میں لصوص وارد ہیں جیسے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ **وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ**۔ اسی عملکم خدا تعالیٰ نے تم کو پیدا کیا ہے اور جو کچھ تم کرتے ہو۔ بنا بریں کہ ما مصدریہ ہو اس حالت میں حذف ضمیر کی حاجت نہ ہوگی۔ یا مَا تَعْمَلُونَ مراد معمولکم ہے جبکہ ما کو موصول کہا جائے اور یہ جمیع افعال کو شامل ہے۔ کیونکہ جب ہم یہ کہہ دیں کہ افعال عباد کے اللہ تعالیٰ کے مخلوق ہیں۔ اس وقت فعل سے ہماری مراد معنی مصدری نہیں ہے جس سے ایجاد اور ایقاع سے تعبیر کیجاتی ہے۔ بلکہ مراد حاصل بالمصدر ہے جس کے ساتھ ایجاد اور ایقاع متعلق ہوتا ہے۔ جس سے ہم حرکات اور سکانات سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور جس کو ہم دیکھتے ہیں اور اس نکتے سے غفلت کرنے کی وجہ سے وہم کیا جاتا ہے۔ کہ اس آیت سے استدلال پکڑنا اس تقدیر پر درست ہے۔ جب ما مصدریہ ہو۔

دوسری نص یہ قول اللہ تعالیٰ کا ہے **اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**۔ اسی ممکن ممکن کو شے سے مراد لینا دلیل عقلی کی وجہ سے ہے۔ جبکہ فعل بھی شے ہے اور ہر شے کا خالق خداوند تعالیٰ ہے۔

تیسری دلیل یہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے۔ **اَفَن يَخْلُقُ مَن لَّا يَخْلُقُ**۔ یہ ارشاد

ایزدی محل بیچ میں فرمایا ہوا ہے۔ بیچ ساتھ خالقیت کے ہی۔ تو اللہ تعالیٰ ہی خالق ہے۔ اس کے سوا دوسرا کوئی خالق نہیں ہے۔ اور یہی موجب عبادت کا ہے۔

ایسا اعتراض نہ کیا جائے کہ جو لوگ عبد کو اپنے افعال کا خالق کہتے ہیں۔ وہ لوگ مشرکین میں شمار ہونگے۔ کیونکہ ہم اسکو جواب دیتے ہیں۔ کہ شرک کا معنی یہ ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ کے اللہ ہونے میں شریک پیدا کیا جائے۔ اور اس کو واجب الوجود تسلیم کیا جائے۔ جیسے کہ قوم مجوس دو معبود واجب الوجود کے قائل ہیں۔ یا اس کو عبادت کا مستحق سمجھیں۔ جیسے کہ بت پرست اپنے بتوں کو مستحق عبادت سمجھتے ہیں۔ اور جو لوگ عبد کو اپنے افعال کا خالق سمجھتے ہیں۔ جیسے مذہب معتزلہ کا ہے۔ وہ بندہ کو اللہ تعالیٰ ہرگز نہیں سمجھتے کیونکہ اللہ تعالیٰ خالق ہے۔ اسباب اور آلات کا محتاج نہیں ہے۔ اور بندہ اسباب اور آلات کا محتاج ہے۔ دونوں کی خالقیت مختلف النوع ہوئی۔

علمائے ماوراء النہر معتزلہ کو منسوب گمراہی کرنے میں مبالغہ کیا ہے انہوں نے کہا ہے کہ معتزلہ سے مجوس بہتر ہیں۔ کیونکہ مجوس نے ایک شریک پیدا کیا ہے۔ اور معتزلہ بہت سے شرکاء کے قائل ہوئے ہیں۔ جنکا شمار نہیں ہو سکتا۔ معتزلہ نے بندہ کے خالق ہونے پر دلیل قائم کی ہے کہ حرکت ایک ماضی بالاختیار کی ہے۔ اور دوسری حرکت رعشہ کے بیمار کی ہے۔ دونوں میں فرق ظاہر اور بدیہی ہے۔ پہلی حرکت اختیاری ہے اور دوسری بے اختیاری۔

دوسری دلیل معتزلہ کی یہ ہے کہ اگر جمیع افعال عباد کا خالق اللہ تعالیٰ ہو۔ تو قاعدہ تکلیف کا اور کسی بیچ بوجہ اس کے فعل یا اس کی مذمت یا کسی کو ثواب عذاب بالکل باطل ہو جائے گا۔ نالی باطل مقدم مشدہ ہے۔

اس کا جواب اہل سنت نے یوں دیا ہے۔ کہ یہ اعتراض جبر پر قائم ہو گیا ہے۔ جو کہ کسب اور اختیار کو نفی کرتے ہیں۔ اور ہم اہل سنت کسب اختیار کو ثابت کرتے ہیں۔ جیسے کہ ہم اس کو عنقریب بشرط مشیت ایزدی ثابت کریں گے۔ بعض تسکات اور دلائل معتزلہ سے یہ ہے۔ کہ اگر بندہ کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہو تو اس بنا پر اللہ تعالیٰ بندہ کے افعال سے متصف ہونا چاہیے مناسب ہو کہ اللہ تعالیٰ قائم۔ قاعد۔ آکل۔ شارب۔ الیاء ذاب اللہ زانی۔ چور کہا جائے لازم باطل و ممتنع ہے۔

یہ معتزلہ کا جہل عظیم ہے کہ خالق کو فعل کے ساتھ متصف کرتے ہیں متصف فعل کے ساتھ وہ ہو۔ جس کے ساتھ فعل قائم ہو۔ فعل کا خالق فعل کے ساتھ متصف نہیں ہوتا۔ معتزلہ اس بات کو نہیں دیکھتے۔ کہ سواد۔ بیاض اور جمیع اوصاف اجسام کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ ان صفات سے متصف نہیں ہے۔

بسا اوقات ذیل کی آیت سے معتزلہ استدلال پکڑتے ہیں قَبَادَكَ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ + وَ اِذْ خَلَقَ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ - پہلی آیت میں ایک لفظ خالقین کا جمع وارد ہوا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عبد بھی اپنے افعال کا خالق ہے۔ دوسری آیت میں اِذْ خَلَقَ مِنَ الطِّينِ ہو کر یہ فعل عیسیٰ کا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ عیسیٰ بھی خالق ہے۔

جواب اس کا یہ ہے۔ کہ خلق بمعنی تقدیر کے ہو دھی کلبا بارادہ و مشیت تعالیٰ و تقدس۔ بندہ کے جمیع افعال اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت سے ہوتے ہیں۔ یہ گدڑ چکا ہے۔ کہ ارادہ اور مشیت دونوں کا ایک ہی معنی ہے۔ اور ایک ہی صفت سے یہ دونوں عبارت ہیں۔

حکمہ یہ بعید نہیں ہے کہ حکم سے مراد نگوین کا خطاب ہو انسانا امر اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون۔ اس آیت میں امر سے مراد موجب

کرنیکا حکم مراد ہے۔

و قضیتہ قضا کا معنی ہے نہایت مضبوطی اور احکام کے ساتھ موجود کرنا
(س) اگر کفر خدا تعالیٰ کی قضا اور حکم سے ہوتا تو اس پر رضا لازم اور
واجب تھی۔ کیونکہ رضا بالقضا واجب ہے۔ لازم باطل ہے۔ کیونکہ رضا با کفر
کفر ہے۔

(ج) کفر قضا نہیں ہے۔ بلکہ منقضی ہے۔ رضا بالقضا لازم ہے۔ رضا
بالمقضی لازم نہیں ہے۔ مقضی وہ شے ہے جس کے ساتھ صفت قضا کی
معلق ہوئی ہے۔ جو بقضا قضا کے پیدا ہوا ہے۔

و تقدیر ہے۔ مراد تقدیر سے یہ ہے کہ ہر ایک مخلوق کو ایک حد معین
کے ساتھ محدود کر دیا جائے جیسے خوبصورت اور بد صورت۔ نفع دہ یا ضرر
بنا۔ اور جسکو زمان یا مکان نے احاطہ کیا ہو۔ اور جس پر ثواب اور عذاب
مرتب ہوں اور مقصود قدرت اور ارادہ کی تقسیم ہے کہ جمیع کائنات کو شائع
کے جمیع اشیاء اللہ تعالیٰ کے خلق سے ہیں۔ اور یہ خلق ارادہ اور قدرت پاتا
ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ پر اسجد اور خلق اشیاء میں کسی قسم کی اکراہ اور جبر نہیں
ہے۔ لہذا پہلے ضرور قدرت اور ارادہ کا وجود لازم ہوا۔

(س) بنا بریں کا فر اپنے کفر میں اور فاسق اپنے فسق میں مجبور رہے۔
کیونکہ خالق اللہ تعالیٰ ہے۔ پس تکلیف ایمان کی کا فر کو اور تکلیف طاعت
کی فاسق کو درست نہیں ہونی چاہیے۔

(ج) اللہ تعالیٰ نے ان دونوں سے کفر اور فسق کا ارادہ کیا ہے اس
وجہ سے ان کو کفر اور فسق مختار اور پسند تھا۔ جیسے کہ خداوند کریم ان سے ان
کے اختیار سے کفر جانا تھا۔ اس بنا پر تکلیف محال کی لازم نہ تھی۔

معترض کہہ رہے ہیں کہ خداوند تعالیٰ امور قبضہ مذکورہ کا ارادہ نہیں کرتا
خدا تعالیٰ کی سبقت ارادہ امور محمد کے لئے ثابت ہے۔ انہوں نے یہاں تک

کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کافر سے ایمان کا ارادہ کیا تھا۔ اور فاسق سے طاعت کا نہ کفر اور فسق کا۔ یہ اسوجہ سے لوگیاں کرتے ہیں کہ قبیح کا ارادہ بھی قبیح ہے جیسے کہ اُسکا پیدا کرنا اور موجود کرنا امر قبیح ہے۔

ہمارے نزدیک کسب اور تصنع ہونا قبیح سے بلاریب قبیح ہے اور اس کا خلق اور ایجاد قبیح نہیں ہے۔ پس مبتذل کے نزدیک اکثر افعال عباد کے اللہ تعالیٰ کے ارادے کے مخالف ہوتے ہیں اور یہ بہت برا ہی عمرو بن عبیدہ معتزلی سے حکایت مروی ہے کہ وہ ایک مجوسی کے ساتھ کشتی میں سوار تھا۔ عمرو بن عبیدہ نے مجوسی کو کہا کہ تو کینوں مسلمان نہیں ہوتا مجوسی نے کہا خدا نے میرا اسلام ارادہ نہیں کیا۔ جب وہ سیر اسلام کا ارادہ کر لگا۔ اسی وقت میں مسلمان ہو جاؤں گا۔ عمرو بن عبیدہ نے مجوسی کو کہا کہ اللہ تعالیٰ نے تیرے اسلام کا ارادہ کیا۔ لیکن تمہیں شیطان نہیں چھوڑے۔ مجوسی نے کہا کہ شریک غالب کے ساتھ نہ ہوں گا۔ عمرو بن عبیدہ نے کہا مجھ کو اس مجوسی کی طرح کسی نے الزام نہیں دیا۔

قاضی عبدالجبار ہمدانی سے حکایت کی گئی ہے کہ وہ صاحب ابن عباد کے پاس گیا۔ انکے پاس استاد ابواسحق اسفرائی موجود تھے۔ پس قاضی عبدالجبار معتزلی نے استاد ابواسحاق اہل سنت کو دیکھا تو قاضی عبدالجبار نے کہا کہ سبحان من تنزه عن الفحشاء اس ذات کو پاکی ہے جو فحشا اور قباہ سے پاک ہے۔ تو لے کر جواب میں استاد سنی نے کہا۔ سبحان من لا یجری فی ملکہ الا ما یشاء۔ اس کے ملک میں وہی ہوتا ہے جو اُس کی مشیت اور ارادہ ہو۔

معتزلہ کا یہ اعتقاد ہے کہ ہر امر ارادہ کو لازم پکڑتا ہے۔ اور ہر نبی عدم ارادہ کو لازم پکڑتی ہے۔ پس انہوں نے کافر کے ایمان کو نرا دیا ہے اور کفر کو غیر ادا کیا ہے۔ اور ہم جانتے ہیں کہ شے کبھی مراد نہیں ہوتی اور اس کے

ساتھ حکم کیا جاتا ہے اور کبھی شے مراد ہوتی ہے اور اس سے نہیں کیجاتی ہے۔ محض مصلحتوں اور حکمتوں کی غرض سے جسکو اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور اس پر اس کا حکم محیط ہی رہا ہے کہ جو کچھ خدا کرتا ہے اس سے دریافت نہیں کیا جاسکتا۔ کیا یہ نہیں دیکھا جاتا کہ جب کسی مالک کا غلام سرکش اور نافرمان ہوتا ہے۔ اور اس غلام کا حال بد حاضرین پر ظاہر کرنا چاہتا ہے۔ وہ مالک اس غلام کو حکم دیتا ہے۔ اور غرض اس کی تعمیل نہیں ہوتی۔ بلکہ عدم تعمیل ہوتی ہے تاکہ حاضرین کو غلام کی سرکشی اور نافرمانی معلوم ہو جائے۔

طرفین آیتوں پر تمسک کرتے ہیں۔ مقتزلہ بھی آیت کے دلیل پکڑتے ہیں۔ اور اہل سنت بھی آیت سے استدلال لیتے ہیں۔ تاویل کا دروازہ دونوں پر کھلا ہوا ہے۔ وللعباد افعال اختیار یۃ یشاہون بها ان کانت طاعة و یعاقبون علیہا ان کانت معصیۃ۔ بنی آدم کے افعال اختیار یہ سے ان کو ثواب ملیگا۔ اگر وہ افعال طاعت ہوں۔ اور ان کو عذاب ہوگا۔ اگر نیکے افعال معصیت ہوں۔ ایسا نہیں ہے جیسا کہ جبریہ نے اعتقاد کیا ہے۔ کہ بندہ کا کوئی فعل نہیں ہے۔ بلکہ بندہ کے حرکات مثل حرکات جمادات کے ہیں ان پر اس کا نہ کوئی قصد و اختیار ہے۔ ان کا یہ اعتقاد بالکل باطل ہے کیونکہ ہم فرق اور امتیاز کرتے ہیں۔ حرکت ارادی اور اختیاری اور حرکت بے ارادہ و بے اختیار کے درمیان میں۔ پہلی حرکت اختیاری ہے اور دوسری بے اختیار اور یہ فرق ظاہر ہے کہ اگر بندہ کا فعل اختیاری نہ ہو تو اس کو مکلف کرنا درست نہ ہوتا۔ اور اسکے افعال پر ثواب و عقاب کا ترتیب ہرگز نہ ہوتا اور افعال کی اسناد عبد کی طرف نہ ہوتی۔ کیونکہ صدور افعال وجود ارادہ سابقہ کو چاہتا ہے۔ اور اختیار سابقہ کو بھی۔ تو یہ ایسے افعال کی اسناد حقیقی ہرگز واقع نہ ہوتی۔

وہ افعال اختیار یہ جن کی اسناد بالحقیت بندہ کی طرف ہوتی ہے۔ وہ

لکھنا۔ نماز پڑھنا۔ روزہ رکھنا۔ بخلاف طال لیا ہوا۔ نگ اسکا سیاہ ہوا
یہ افعال انسان کے اختیاری نہیں ہیں

جبریت کے مذہب کو نصوص قطعیہ یقینیہ میں پھل کرتے ہیں کقولہ تعالیٰ
جزاء بما كانوا يعملون ان کو جزا دیا جائے گی اس چیز کی جو کہ وہ اسکو کرتے تھے
وقوله تعالیٰ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر۔ جو شخص چاہے ایمان
لائے اور جو چاہے کفر کرے۔ انکے سوا اور آیات بھی بہت ہیں۔ جو کہ افعال
عباد کے اختیاری ہونے پر مصحح دلالت کرتی ہیں۔

س۔ جبکہ علم اللہ تعالیٰ کا اور ارادہ اللہ تعالیٰ کا دونوں عام ہیں اس
وقت جبر لازم ہے۔ اسوجہ سے کہ یہ دونوں اگر فعل کے وجود کے ساتھ متعلق ہوں
تو فعل کا وجود لازم ہوگا۔ اگر فعل کے عدم کے ساتھ متعلق ہوں۔ تو عدم فعل
لازم ہوگا۔ وجود اسکا منتفع ہوگا۔ واجب اور منتفع کے ساتھ اختیار نہیں ہو کرنا
ج۔ خدا تعالیٰ نے جان لیا۔ اور خدا نے ارادہ کیا ہے۔ کہ اس فعل کو
بندہ اپنے اختیار سے کریگا۔ یا اپنے اختیار سے ترک کریگا۔ اس تقدیر پر
کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

س۔ فعل اختیاری بندہ کا یا واجب ہوگا یا منتفع ہوگا۔ اور یہ اختیار
کے منافی اور مبایں ہے۔

ج۔ منافاة نہیں ملنے۔ کیونکہ منافات ممنوع ہے۔ ایسے وجود فعل
کا بالاختیار فعل بالاختیار کو ثابت کرتی ہے۔ اس تقدیر پر یہ وجوب بالاعتناع
اختیار کا مؤید ہوا۔ منافاتی ہرگز نہ ہوا۔ یہ دلیل افعال اللہ تعالیٰ میں بھی جاری
ہے۔ جو افعال اللہ تعالیٰ سے واقع ہوتے ہیں لیکن ساتھ ہی اسکا علم اور
اسکا ارادہ متعلق ہوتے ہیں۔ وہ بھی ضرور واجب یا منتفع کے ساتھ متصف
ہیں۔ مع اسکے وہ بالارباب اختیاری ہیں۔ اس پر معنی علی اسلام کا اتفاق ہے
س۔ بندہ کا کسی فعل اختیاری کے لئے قائل ہونے سے مراد یہ ہے

کہ یہ اسکا موجد ہو۔ جو افعال بندہ سے واقع ہوتے ہیں۔ وہ سب کے سب بالقصد اور بالارادہ واقع ہوتے ہیں۔ یہی معنی خلق کا ہے۔ اور آگے گزر چکا ہے۔ کہ ایسا کجا درجہ اللہ تعالیٰ کا ہے۔ یہ بات ظاہر ہے۔ کہ ایک فعل دو قادروں کا مقدور نہیں ہو سکتا۔ اور کوئی فعل دو مستقل قدرتوں کے تحت میں داخل نہیں ہو سکتا۔

ج۔ اس میں کوئی شک نہیں۔ کہ یہ اعتراض بہت قوی ہے۔ لیکن جب براہین سے ثابت ہو چکا ہے۔ کہ خالق جمیع اشیاء کا اللہ تعالیٰ ہے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے۔ کہ عید کے ارادہ اور قدرت کو وجود فعل میں دخل ہے۔ جیسے کہ دخل فعل اختیاری میں اظہر ہے۔ جیسے حرکت اختیاری ہاتھ پاؤں کو اپنی اختیار سے ہلانا۔ اور بعض ایسے افعال ہیں۔ جن میں بندہ کو اختیار نہیں ہوتا جیسے حرکت رعشہ دلے کی اس وقت ہم اس اعتراض سے خلاصی پاتے ہیں کہ لیتے محتاج ہوئے۔ اور ہم نے یہ قول کیا۔ کہ اللہ تعالیٰ خالق ہے۔ اور عید کا سب سے تحقیق مقام کی یہ ہے۔ کہ عید کا اپنی قدرت اور ارادہ کو کسی فعل کی طرف صرف کرنے کو کسب کہتے ہیں۔ اور خدا کا پیدا کر دینا اس فعل کو عید کے ارادے کے بعد کو خلق کہتے ہیں۔

اس تقدیر پر ایک مقدور و قدرتوں کے تحت میں داخل ہو گیا ہے۔ لیکن جہات مختلف ہیں۔ پس فعل خدا تعالیٰ کا مقدور ہے۔ اس جہت سے کہ خدا اس کا خالق ہے۔ اور عید کا مقدور یہ ہے کہ وہ کاسب کا ہے۔ اس قدر فرق معنوی نکالنا ضروری ہے۔ اگرچہ اس سے زیادہ فرق ہم نہیں نکال سکتے عبارت کے ضمیم ہونے کے لئے زائد ضرورت ہے۔ جس سے یہ ثابت ہو جائے۔ کہ اللہ قادر خالق ہے۔ اور فعل کا موجد ہے۔ اور عید کو بھی قدرت کسب اور اختیار کی حاصل ہے۔ اس فرق کے بیان کرنے کے لئے علامی مختلف قسم کی عبارتیں ہیں۔ جیسے کہ کہتے ہیں۔

کسب بذریعہ آلہ کے ہوتا ہے۔ اور خلق بغیر آلہ کے ہوتا ہے پہلی صفت
عبد کی ہے اور دوسری صفت اللہ تعالیٰ کی ہے۔

کسب کے لیے مقدور اور محل سابق موجود ہونا چاہیے خلق کے لیے
محل مقدور کے وجود کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ اس کا اثر عدم محض پر
واقع ہوتا ہے۔

کسب میں کاسب قادر کا انفراد صحیح نہیں ہو کرتا۔ بلکہ اس کی مواد
صور موجودہ کی ضرورت ہوتی ہے اور خالق کا انفراد صحیح اور درست ہے۔

س۔ شرک جس کی اسناد معتزلہ کی طرف کی گئی ہے۔ وہ تم نے
ثابت کر دی ہے۔ پہلے معتزلہ کو مشرک کہا۔ اسباب بخیر خود مشرک بن گئے
اور خاص معتزلہ کی طرح ہو گئے۔

ج۔ شرک کا معنی یہ ہے کہ دو کی شرکت ایسی چیز میں واقع ہو۔ جو
ہر ایک اپنے حصہ کے ساتھ علیحدہ ہو۔ اور دوسرے کا حصہ سہم علیحدہ اور
جدا ہو۔ جیسے گاؤں محلہ کے شرک ہر ایک کا حصہ جدا ہوتا ہے جیسے کہ عبد
کو اپنے افعال کا خالق مان لیا جائے۔ اور اللہ تعالیٰ کو باقی اجسام اعراض
وغیرہ کا خالق کہا جائے۔ بخلاف اسکے کہ ایک امر کی نسبت دوسرے کی طرف
کی جائے۔ اور دونوں میں جہالت مختلف نہ ہوں جیسے زمین خدا تعالیٰ
کی مخلوق ہے۔ اور عبد کا اس میں تصرف ہوتا ہے۔ تصرف کرنے سے
عبد کی مخلوق نہیں ہو سکتی جیسے عبد کا فعل اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے کہ
یہ اس کی مخلوق ہے۔ اور عبد اسکو کسب کرتا ہے۔

س۔ پس قبیح کا کسب کیوں بے وقوفی اور قبیح کہلاتا ہے اور خلق
اسکا قبیح نہیں ہے۔

ج۔ تحقیق سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خالق حکیم ہے۔ اور حکیم کوئی چیز
بیفائدہ نہیں پیدا کرتا۔ ہر اکس چیز کی اسنام محمود اور ستودہ ہوتی ہے۔ اگرچہ

ہم اس پر مطلع نہیں ہو سکتے۔ پس ہم نے جرم کر لیا ہے۔ کہ جس چیز کو ہم قبیح جانتے ہیں اس کے اندر حکمت اور صلحت ہوتی ہے۔ جیسے وہ جسم جو کہ زہر دار نہیں۔ بظاہر وہ تکلیف دہ اور خبیث ہیں۔ بخلاف کاسکے کہ وہ کبھی اچھا کرتا ہے اور کبھی برا۔ پس اس کے فعل کو موردِ غی میں ہم نے اس کو قبیح اور موجبِ موقوفی قرار دیا اور سختی مذمت کا اور لائقِ عذاب کا ہوا۔

والحسن منها برضاء اللہ تعالیٰ۔ بندوں کے نیک افعال اللہ تعالیٰ کی رضا سے ہوتے ہیں۔ نیک افعال وہ ہیں جو کہ موجبِ تحسین حالاً ہوں۔ اور انشاءً سببِ ثوابِ آخرت کے ہوں۔ جن کی دنیا میں مدح ہوتی ہے اور آخرت میں انکا ثواب ملتا ہے۔ افعالِ حسنہ کی تعریف جامع اور مانع ہوتی ہے چنانچہ ”افعالِ حسنہ وہ ہیں جن کے متعلق عذاب اور ذم نہ ہو“ تاکہ مباح بھی اس میں شامل ہو جائے۔ ایسے افعال اللہ تعالیٰ کے ارادے سے واقع ہوتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے اُن پر اعتراض نہ ہو۔ کہ تم نے کیوں ایسا کیا۔

والقبیح منها لیس برضاء۔ بُرے افعال عباد کے وہ ہیں جن کے ساتھ دنیا میں ذم متعلق ہو۔ اور آخرت میں اس کے لئے عذاب مقرر ہو ایسے افعال اللہ تعالیٰ کی رضا سے نہیں صادر ہوتے۔ اور ان پر اللہ تعالیٰ کا اعتراض ہوتا ہے۔ قیامت کو دریافت کریگا۔ کہ تم نے یہ فعل کیوں کیا اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ لا یرضی لعبادہ الکفر۔ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے لئے کفر کو پسند نہیں کرتا۔ یعنی کفر کرنے سے راضی نہیں ہے اللہ تعالیٰ کا ارادہ۔ و مشیت۔ و تقدیر۔ جمیع افعال کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی رضا مندی اور محبتِ امرِ حسن کے ساتھ متعلق ہے قبیح کے ساتھ متعلق نہیں۔ والاستطاعة مع الفعل استطاعة فعل کے ساتھ

ہوتا ہے۔ استطاعت وہ قوت ہے جس کی وجہ سے فعل کا وجود بعد کی طاقت میں ہو جاتا ہے۔ وہی حقیقۃً انتقاداً القی یکون بہما الفعل۔ یہ اشارہ اُس کی طرف ہے جسکو صاحب تبصرہ نے ذکر کیا ہے۔ کہ استطاعت ایک عرض ہے۔ جسکو اللہ تعالیٰ حیوان کے اندر پیدا کرتا ہے۔ تاکہ اُس قوت سے افعال اختیار کر سکے۔ اور یہ استطاعت فعل کے لئے علت ہے۔ اور جمہور کے نزدیک استطاعت فعل کے لئے شرط ہے علت نہیں ہے۔

اصل یہ ہے کہ استطاعت ایک صفت خارجہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ پیدا کرتا ہے۔ جبکہ عہد کسی فعل کے نیکاراوہ کرنا ہے۔ بعد اس کے کہ عہد کے فعل کرنے کے صبح اسباب و آلات صحیح ہوں۔ اگر وہ اچھے فعل کا قصد کرے۔ تو اللہ تعالیٰ فعل خیر کی قدرت پیدا کر دیگا پس ہر شخص روح باطن اور ظاہر میں آخری کا مستحق ہوگا۔ اگر فعل بد کا قصد کرے۔ تو اللہ تعالیٰ اس فعل کی قدرت پیدا کر دیگا پس جب اُس بندہ نے فعل خیر کی قدرت کو مانع کیا اس لئے وہ مستحق مذمت اور عذاب کا ہوا۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے کفار کی مذمت فرمائی ہے۔ قولہ تبارک انہم لا یستطیعون السمع۔ بیشک وہ کفار مستحق کی قوت استطاعت نہیں رکھتے۔ اور جبکہ استطاعت عرض ہے نہ ذات اس کا اتصال اور مقارنت فعل کے ساتھ واجب ہے۔ اور اتصال فعل کے ساتھ بالزمان ہوگا۔ دونوں کا وقوع ایک زمانہ میں ہوگا۔ یہ نہیں ہے کہ ہذا فعل سے پہلے زمانہ میں ہوگی۔ اور قبل کا وجود زمانہ میں واقع ہوگا۔ اگر تقدم تاخر زمانی ہو۔ اس صورت میں پہلے استطاعت پیدا ہوگی۔ پہلے زمانہ میں رجائے گی بعد اسکے فعل زمانہ ثانی میں تاخر میں ہوں استطاعت کے پیدا ہو جائیگا۔ اور یہ بدیہی باطل ہے۔ کیونکہ وقوع فعل کا بلا استطاعت صراحۃً باطل ہے۔

اگر استطاعت کو وجود فعل پر بالزمان مقدم تسلیم کیا جائے۔ اور یہ

اس کو تا وجود فعل باقی تسلیم کیا جائے۔ تو یہ باطل ہے۔ اس وجہ سے کہ استطاعت عرض ہے۔ اور عرض یہ وہ عرض جن کا باقی رہنا دونوں زمانوں میں باطل ہے جیسے وہ اعراض جن کی تجدید مطابق زمانہ کے ہوتی ہے۔ مثلاً حرکت تو سطح کا یقیناً دونوں زمانوں میں صراحۃً باطل ہے۔ ورنہ سکون ثابت ہو جائیگا۔

س۔ اگر بقا عرض کو محال تسلیم کیا جائے۔ اس صورت میں کوئی استحالة نہیں ہے۔ جبکہ تجدید و امثال چاہئے ہے۔ ایک فرد موجود ہوتے ہی فنا ہو گیا۔ پھر دوسرا فرد آیا۔ یہاں تک کہ اخیر فرد کے ساتھ فعل موجود ہو گیا۔ اگر استطاعت کا یہی حال فرض کیا جائے۔ تو کیا مضائقہ ہے۔ نہ اس میں بقا عرض واحد بشخص کی لازم آئی۔ اور نہ وجود فعل کا بلا واسطہ استطاعت اور قدرت کے لازم آیا۔

ج۔ استطاعت کا تقدم اس صورت میں تسلیم نہیں کیا گیا۔ کیونکہ وجود فعل کا مع الاستطاعت اور قدرت کے تسلیم کیا گیا ہے۔ یہی ہماری مراد ہے کہ وجود فعل کا بدول استطاعت اور قدرت کے غیر ممکن ہے اور تجدید و امثال میں وجود فعل کا مع الاستطاعت ہو۔ وجود فعل کا قبل استطاعت کے اس طرح ہوگا کہ پہلے استطاعت موجود ہو کر فنا ہو جائے۔ پھر زمانہ میں متاخر میں فعل بدول استطاعت اور قدرت کے موجود ہو جائے۔ اور یہ محال ہو اگر تجدید و امثال میں یہ دعویٰ ہو کہ پہلے فرد استطاعت کا کافی نہیں۔ تو ضرور بہت سے افراد کے وجود ہونے کی ضرورت لاحق ہوتی۔ اگر امان کثیر اور افراد عدیدہ نہ ہوتے۔ تو فعل موجود نہ ہوتا۔ اس معنی کے ثبوت کے لئے برہان کی ضرورت ہو۔ بدول برہان کے تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ اور وہ جو کہلاتا ہے۔ کہ اگر ہم قدرت سابقہ کو آن وجود فعل تک باقی تسلیم کریں۔ بایں طور کہ یہاں تجدید و امثال کا دعویٰ کیا جائے۔ یا عرض کو باقی مان لیا جائے

پس اس صورت میں اگر وہ وجود فعل کو اس قدرت اور استطاعت سے پہلی دفعہ جائز کہینگے۔ تو اس حالت میں انہوں نے اپنا مذہب ترک کر دیا۔ کیونکہ حالت اولیٰ میں فعل کو قدرت کے مقارن تسلیم کر لیا ہے۔ اور اگر مقارنت فعل کی قدرت کے اول فرد کے ساتھ ممنوع کہیں۔ اور ثانی فرد کے ساتھ جائز کہیں تو یہ چشم پوشی اور ترجیح اور بلا مرجح ہے اور یہ باطل ہے۔ کیونکہ قدرت اور استطاعت کے افراد مساوی ہیں۔ پس فعل کا وجود ایک کے ساتھ کیوں ممنوع ہوا۔ اور دوسرے کے ساتھ جائز کیا گیا۔ مع اسکے کہ قدرت اس فرد میں۔ جس کے ساتھ فعل کا وجود مقارن ہوا ہے۔ کوئی زائید نہیں ہے۔ جو موجب فرق کا ثابت ہو۔

س۔ جو لوگ قدرت کو فعل پر سابق کہتے ہیں۔ وہ مقارنت زمانی کو منع نہیں کہتے۔ اور وہ یہ بھی نہیں کہتے۔ کہ ہر ایک فعل پر استطاعت کا مقدم ہونا بالزمان واجب ہے۔ یہاں تک کہ حدوث اور وجود فعل کا زمان وجود قدرت میں اور وجود قدرت کے ساتھ مقارن ممنوع تصور کیا جائے۔ اگرچہ مقارنت کے جمیع شرائط موجود ہوں۔ وہ لوگ ایسا نہیں کہتے۔ اگر وہ ایسا کہتے ہیں۔ کہ وجود فعل حالت اولیٰ قدرت میں ممنوع تھا۔ کیونکہ ایک شرط موجود نہیں تھی۔ یا وجود فعل سے مانع تھا۔ اور حالت ثانیہ میں وجود فعل کا اس وجہ سے واجب ہے۔ کہ جمیع شرائط موجود ہیں۔ اور سب کے سب موانع مرتفع ہیں۔ اسے اس وجہ سے نہیں کہہ سکتے کہ وہ حالتوں میں قدرت علی السوۃ تسلیم کی گئی ہے۔ قدرت کے شرائط وغیرہ میں من کل وجہ مساوات اور تکمیل حاصل ہے۔ پس اس صورت میں فرق کا انصراحہ باطل ہے۔ پس وہ ایسا کیوں کہینگے۔ اس وجہ سے اُن میں سے بعض نے ذہاب کیا ہے۔

کہ اگر استطاعت سے مراد وہ قدرت ہے۔ جو کہ جمیع شرائط تاثیر

استطاعت کے کہ وہ لفظ مفروض ہے۔ اس سے اسم فاعل مشتق ہو کر اس پر حمل ہو سکتا ہے۔ وصحة التكليف تعهد علیٰ حدہ الا استطاعة تکلیف کی صحت اسی مذکورہ استطاعت پر موقوف ہے۔ جو کہ سلامتی اسباب و آلات سے عبارت ہے۔ نہ وہ استطاعت جو جمیع شرائط پر مشتمل ہو۔

اب اگر مقترض کی مراد عاجز کی تکلیف سے وہ عاجز ہو۔ جس کو استطاعت بالمعنی الاول حاصل نہ ہو۔ تو اس تکلیف بالمحال کو محال نہیں مانے کیونکہ یہ تکلیف عاجز کی نہیں ہے۔ اگر مقترض کی مراد استطاعت کا معنی ثانی ہو تو اس وقت ہم اسکو تکلیف بالمحال نہیں کہتے۔ کیونکہ چاہیے ہے کہ مکلف کو فعل سے پہلے پہل سلامتی اسباب و آلات حاصل ہو جائے۔ اگرچہ اس کو قدرت حقیقی جس کے ساتھ فعل مقارن ہوا کرتا ہے۔ وہ قدرت اس کو حاصل نہیں ہوئی۔

اور ان کے اعراض سے کبھی ایسا جواب دیا جاتا ہے۔ کہ قدرت اولہ کا تعلق ضدین کے ساتھ صحیح ہے۔ یہ نزدیک امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے ہے وہی ایک قدرت ہے جسکو کافر نے کفر کی طرف صرف کر دیا ہے۔ اور یہی قدرت ہے جو ایمان کی طرف صرف ہو سکتی تھی۔ باہتیت قدرت میں کوئی فرق نہیں ہے۔ البتہ متعلق میں ضرور فرق ہے۔ اور اختلاف متعلق کا قدرت کو مختلف البتہ نہیں کرتا۔ پس کافر نے اپنی قدرت کو کفر کی طرف صرف کیا۔ اور وہ مکلف ایمان لانے پر تھا۔ لیکن اسے کفر کرنے کی وجہ سے قدرت کو ضائع کر دیا۔ اور کفر میں صرف کر دیا ہے۔ اسی وجہ سے وہ دنیا میں مذمت کا مستحق ہوا اور آخرت میں عذاب الہی کا مستحق بنا۔

یہ امر مخفی نہ رہے۔ کہ اس تقریر میں قدرت کو قبل از فعل تسلیم کر لیا گیا ہے۔ کیونکہ ایمان پر قدرت جو بحالت کفر میں موجود ہے۔ اس وقت قدرت پائی گئی۔ اور ایمان نہیں پایا گیا۔ اس وقت قدرت ایمان پر مقدم

ہو گئی ہے یہی تقدم قدرت علی الفعل ہے۔

اگر اس سے یہ جواب دیا جائے کہ قدرت فی نفسہا اگرچہ صمدین کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے۔ لیکن جب ایک ساتھ متعلق ہو جائے تو اسی کے ساتھ خاص ہو جائے گی جیسے کہ وہ قدرت جو فعل کے ساتھ متعلق و فعل کے ساتھ ہے۔ اور جو ترک کے ساتھ متعلق ہے۔ وہ ترک کے ساتھ رہیگی اور جو نفس قدرت پر وہ دونوں ضدوں کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے۔ اور وہ فعل پر تقدم ہے۔

تو اس جواب کا رد اس طرح سے کیا جاتا ہے کہ اس کلام میں کسی طرح کا نزاع نہیں ہے تو یہ کلام لغو ثابت ہوا۔ پس چاہیے کہ اس میں تامل کیا جائے۔ لَوْ يَكْلَفُ الْعَبْدُ بِمَا لَيْسَ فِي وَسْعِهِ عِبَادَةً كَوْأَسْ حَيْزٍ كِي تَكْلِيفُ نہیں دی گئی جو اس کی طاقت سے باہر ہو۔ برابر ہے کہ وہ امر ممنوع فی ذاتہ ہو۔ جیسے جمع صمدین کی ممنوع بالذات ہے۔ اس پر عبادت مکلف ہو۔ اور نہ ممکن ہے۔ یا ممکن ہو جیسے کہ خلق جسم ہو۔ یہ امر فی نفسہ ممکن ہے لیکن چونکہ انسان کی طاقت سے باہر ہے۔ لہذا اس کی تکلیف واقع نہیں ہو سکتی۔ وہ امر جو کہ اللہ تعالیٰ کے ارادے اور علم کے خلاف ہو۔ ایسے ممتنع الوقوع کی تکلیف جایز ہے۔ جیسے کہ ایمان کا فکا۔ اگرچہ بوجہ علم الہی اور ارادہ الہی کے ممتنع ہے۔ لیکن کافر ایمان کا مکلف ہے۔ جیسے کہ طاعت عاصی ناجر کی ممتنع ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور علم اس کا عسیان ہے۔ اس کا خلاف ممتنع ہے۔ لیکن وہ عاصی طاعت پر مکلف ہے۔ یہ اسوجہ سے کہ ایمان کا فکا کے لئے اور طاعت عاصی کے لئے مقدور فی نفسہ ہے۔ ایسے امر کی تکلیف جایز ہے۔ پھر جو امر طاقت سے باہر ہو اس کی تکلیف کا بنا رہا ہوتا اتفاقاً مسئلہ ہے۔ لِقَوْلِهِ تَعَالَى لَوْ يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسْعَهَا۔ اللہ تعالیٰ کسی نفس کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔

یہاں ایک سوال وارد ہوتا ہے کہ فرشتوں کو اللہ تعالیٰ نے تکلیف مالا یطاق دی فرمایا۔ انبیئونی یا سماء ھو لا ید۔

اس سوال کا یہ جواب ہے کہ یہ امر تکلیف کا نہیں بلکہ تعبیر رکھتا ہے تاکہ انکو اپنا عجز معلوم ہو جائے۔

س۔ اگر تکلیف مالا یطاق جائز نہ ہوتی تو اللہ تعالیٰ یہ حکایت کیوں فرماتا۔ رَبَّنَا وَلَا تُخِزْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ۔

ج۔ اس آیت میں تمہیل سے تکلیف مراد نہیں بلکہ وہ عوارض مراد ہیں جو برداشت انسانی سے خارج ہیں۔

تکلیف مالا یطاق کے جواز میں اختلاف ہے۔ معتزلہ ایسی تکلیف کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ یہ امر قبیح ہے۔ اور اللہ تعالیٰ قبیح سے منزہ ہے اور اشعری اسکے جواز کے قائل ہیں۔ اور یہی صحیح ہے کہ اللہ تعالیٰ مالک الکلیف ہے۔ اس کی طرف کوئی امر قبیح منسوب نہیں ہے۔

معتزلہ کی طرف سے اعتراض وارد کیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا۔ اس آیت کا مضمون طاقت سے زیادہ

تکلیف کو منع ثابت کرتا ہے۔ تقریر اس اعتراض کی یہ ہے کہ اگر تکلیف مالا یطاق جائز ہوتی تو اسکے فرض سے کوئی استحالہ لازم نہ آتا۔ اور اس جگہ محال لانعم

آتا ہے۔ بطلان لازم کا بطلان ملزوم کو مستلزم ہے۔ کیونکہ بتقدیر جو از تکلیف مذکور کے اللہ تعالیٰ کا قول مذکور باطل ہو جاتا ہے۔ اور اس کا بطلان

انظر ہے۔ یہی تقریر ایک ایسے ائمہ کے ہے کہ ہر ایک فعل الہی میں جاری ہوتا ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ کے علم کے یا ارادہ اختیار کے خلاف محال ہے۔

جواب اس اعتراض کا یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ہر ممکن کے وقوع سے محال لازم نہیں آتا۔ بلکہ یہ مقدمہ اس وقت مسلم ہوگا جبکہ ممکن کو تسلیع بالغیر لاحق نہیں ہوگی۔ اگر امتناع بالغیر اس کو لاحق ہو جائے تو

اس وقت مکان کے وقوع سے استحال ظاہر لا وقوع ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے عالم کو موجود کیا ہے۔ نیز عدم اسکا ممکن ہے۔ باوجود اسکے مختلف معاول کا علت تا۔ سے لازم آتا ہے۔ اور یہ ظاہر محال ہے حال یہ ہے کہ ذرات ممکن سے محال لازم نہیں آیا کرتا۔ باعتبار امور خارجہ کے استحال مسلم ہے۔ اور استحال کا لزوم لازم بین کے درجہ کو بعض مواضع میں پہنچا ہوا ہے۔ وما یوجد من الا لعل فی المضروب عقیب ضربا لایستأ والاکسما فی الن۔ جامع عقیب کسرا انسان وما اشبهہ کل ذلک غلو اللہ تعالیٰ۔ وہ در دو مضروب کو بعد کسی شخص کی ضرب سے پہنچتی ہے اور وہ شکستگی جو انسان کے شیشے توڑنے سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کی خلق سے پیدا ہوتے ہیں۔ اگر وہ پیدا نہ کرتا تو ہرگز پیدا نہ ہوتے۔ مصنف نے جو ضرب اور کسر کو فعل انسان سے مخصوص کیا ہے یہ اسوہ بطی کہ محل نزاع معین ہو جائے۔ کیونکہ اس میں خلافت ہے اور اس الم اور کسر میں عید کو دخل ہے یا نہیں۔

تظہیران دو مثالوں کی پیمائش ہے۔ کہ انسان بعد از قتل مرجا تا ہے یہ جمیع اشیاء اللہ تعالیٰ کے خلق سے ہیں جمیع ممکنات کا خالق اللہ تعالیٰ ہے یہ جمیع کائنات اس کی طرف بلا واسطہ مستند ہیں۔ اور معتزلہ نے جب بعض افعال کی اسناد غیر اللہ کی طرف کی ہے۔ وہ کہتے ہیں۔ افعال دو قسم ہیں ایک وہ افعال ہیں۔ جو کہ بلا واسطہ دیگر افعال کے واقع ہوئے ہوں ایسے افعال کے وقوع کو بطریق مباشرت کے کہتے ہیں۔

اگر دیگر افعال کے در بعد سے واقع ہوئے ہوں۔ تو ان کے وقوع کو بطریق تو لید کے منہی کرتے ہیں۔ تو لید کا معنی یہ ہے کہ فاعل کے ایک فعل سے دوسرا فعل واقع ہو جائے جیسے کہ ہاتھ کی حرکت سے مفتاح کی حرکت پیدا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح الم ضرب سے پیدا ہوا۔ اور کسر انگسار سے پیدا

ہوا ہے۔ یہ مذہب معتزلہ کا ہے۔ ہمارے اہل سنت والجماعت کے نزدیک
 جمیع افعال عباد کا خالق وہی اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ ولا صنم للعبد فی تخلیق
 مناسیب اور اولیٰ یہ تھا۔ کہ مصنف اپنے کلام میں لفظ تخلیق کا نہ لانا۔ کیونکہ
 جن افعال کو معتزلہ متولدات کہتے ہیں۔ ان کی تخلیق بھی عبد کی قدرت میں
 نہیں ہے۔ فعل تخلیق اللہ تعالیٰ کا خاصہ ہے۔ اور متولدات میں عبد کا
 کسب بھی نہیں ہے۔ کیونکہ محل قدرت کے غیر میں کیونکر کسب واقع
 ہو۔ فعل متولد عبد کے لئے محل قدرت نہیں ہے۔ تو اس میں عبد کا کسب
 کس طرح واقع ہوگا۔ اسوجہ سے عبد متولدات کے عدم حصول پر قادر نہیں
 ہے۔ بخلاف افعال اختیار یہ کے کہ انکے عدم حصول پر عبد قادر ہے۔ مقتول
 صیت باجلہ اپنے وقت مقررہ پر مقول مرتا ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں۔ کہ
 اجل اسکا مؤخر تھا۔ لیکن بوجہ قتل کے اللہ تعالیٰ نے اُس اجل مؤخر کو قطع
 کر دیا۔ اور قتل سے مار دیا۔

ہمارے نزدیک مقتول اپنی اجل سے مرتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عباد
 کے آجال کا حکم ایسے علم سے ثابت فرمایا ہے۔ جس میں تردد نہیں ہے اور
 اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اِذَا جَاءَ اَجَلُہُمْ لَا یَسْتَاخِرُوْنَ سَاعَةً وَّلَا
 یَسْتَقْدِرُوْنَ۔ یہ آیت ہمارے مذہب کے لئے دلیل بین ہے۔

معتزلہ نے ایسی احادیث سے حجت پکڑی ہے۔ جن میں عمر بوجہ طاعت
 کرنے کے زیادہ ہو جانا مذکور ہے۔

دوسری دلیل ان کی یہ ہے کہ اگر مقتول اپنی مقررہ اجل سے مرتا
 تو اس کا قاتل کیوں مذموم اور عذاب کا مستحق ہوتا۔ اور اس پر دیت
 قصاص کیوں واجب آتی۔ موت جب خدا کی خلقت سے پیدا ہوئی ہے
 تو عبد کیوں مآخوذ ہوتا ہے۔

پہلے اعتراض کا انہیں یہ جواب دیا گیا ہے کہ عبد کی عمر طاعت سے

زیادہ ہو چائے گا یہ مطلب یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ کو معلوم تھا کہ عید کی عمر بوجہ طاعت کے کمتر سال ہوئی۔ اگر وہ طاعت نہ کرتا۔ تو اس کی عمر چالیس برس ہوتی۔ اس زیادہ ہونے کی نسبت اللہ تعالیٰ کے علم کی طرف منسوب ہے۔ اگر یہ شخص طاعت نہ کرتا تو اس کی اتنی عمر ہوتی۔ یہ زیادتی نہ ہوتی۔

اعتراض ثانی کا یہ جواب ہو کہ وجوب عقاب اور لزوم صنان کا ہنگامی اور تعبہ ہی امر ہے۔ اس وجہ سے کہ قاتل نے منہی عنہ کا ارتکاب کیا ہے۔ اور ایسے فعل کا کسب کیا ہو۔ جس کے بعد اللہ تعالیٰ موت پیدا کرتا ہو۔ اس طرح سنت اس جاری ہو۔ اور قتل فعل قاتل کا ہے۔ اور وہی قاتل اس کا کاسب ہے۔ اگرچہ خلق موت کا فاعل اللہ تعالیٰ ہے۔ والموت قائم بالمیت مخلوق اللہ تعالیٰ لا صنع للعبد فیہ۔ موت کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔ اور مقتول سے۔ اچھ قائم ہے۔ موت میں عید کو کسی قسم کا دخل نہیں ہے نہ دخل تخلیق اور نہ دخل کسب اس کو حاصل ہے۔ اس مسئلے کی بنا موت کو وجودی ہونے پر ہے۔ جیسے کہ حیات امر وجودی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ کُفِیَ الْمَوْتُ وَالْحَيٰوَةُ۔ لیکن اکثر لوگ کے نزدیک موت عدمی ہے۔ اور آیت میں جو لفظ خلق مذکور ہے۔ اس سے مراد اندازہ کرنا ہے آیت کا ترجمہ یہ ہوا کہ خدا نے موت اور زندگی کا اندازہ اور مقدار مقرر کیا ہے۔ کہ اتنے دن حیات ہوگی اور پھر موت ہوگی۔ والا اجل واحد اجل واحد ہے

بندہ میں کبھی کا قول غلط ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مقتول کے واسطے دو اجل ہیں۔ ایک اجل اس کی قتل ہے اور دوسری اجل اس کی موت ہے۔ اگر مقتول قتل نہ کیا جاتا۔ تو موت تک زندہ رہتا۔

اور مذہب فلاسفہ کا بھی باطل ہے۔ اور وہ بھی دو اجل کے قائل ہیں ایک کو اجل طبعی کہتے ہیں۔ اور دوسرے کو اجل اخترامی۔ اجل طبعی اس موت

کہہتے ہیں۔ جو بوجہ تکلیف ہونے پر طوبت اور پُچھ چسپاں کر سکیں۔ اور اگر
بے اجل اخراجی وہ موت نہی۔ جو کہ آفات اور امراض کی وجہ سے موت
ہوتی ہے۔

والحرام رزق۔ کیونکہ رزق اُس شے کا نام ہے جس کو اللہ تعالیٰ
حیوان کے کھانے کے لیے بھیجتا ہے۔ یہ رزق کبھی حلال ہوتا ہے اور
کبھی حرام۔ یہ تفسیر اُس کی تفسیر سے اولیٰ ہے۔ مصنف نے رزق کی تفسیر
اس طرح کی ہے۔ مایۃ تغذیٰ بہ الحیوان۔ جو حیوان کو غذا دیتی جائے
یہ تفسیر اسوجہ سے اولیٰ نہیں ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کی طرف اسناد
واقع نہیں ہوا ہے۔ اور رزق کا اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف مستحب ہے
مستزاد کے نزدیک حرام رزق نہیں ہے۔ اسوجہ سے کہ مستزاد نے رزق
کی مختلف تفسیریں کی ہیں۔ پہلی تفسیر علوۃ یا کلمۃ الممالک رزق ملک
ہے۔ جسکو مالک کھاتا ہے۔ کبھی ایسی تفسیر کرتے ہیں مالا یمنع من
الاتقاع بلہ رزق وہ ہے جس سے نفع اُٹھانا ممنوع نہ ہو۔ یہ دونوں
تفسیریں حلال کو شامل میں حرام پر صادق نہیں آسکتیں۔

مستزاد کی پہلی تفسیر رزق پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے۔ کہ وہ آب
جو اپنا پیٹ بھرتے ہیں۔ وہ رزق نہیں ہے۔ کیونکہ وہ آب مالکیت
کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتے۔ اور باقی کی دونوں تفسیروں پر یہ اعتراض
وارد ہوتا ہے۔ کہ جو شخص ساری عمر حرام کھاتا ہو۔ تو وہ ساری عمر بے رزق
رہا۔ خدا نے اسے ساری عمر رزق نہ دیا۔

اس اختلاف کی بنا اس پر ہے کہ رزق میں اللہ تعالیٰ کی طرف اضافت
ضروری ہے۔ اور سوا اللہ تعالیٰ کے اور کوئی رازق نہیں ہے۔ وہی اللہ
تعالیٰ تنہا رازق ہے۔ اور عبد سزاوار مذمت اور عذاب کا ہے۔ جبکہ وہ
حرام کھاتا ہے۔ اور جو اللہ تعالیٰ کی طرف مستند ہو وہ ہرگز قبیح نہیں سمجھا

اور اسکا ترک بہ حق مذمت اور عذاب کا نہیں ہوتا۔ اس وجہ سے معتز کہ
مختلف تفسیریں کر کے اختلاف کیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مذمت وغیرہ بُرے اور ممنوع اسباب کے
استعمال سے لازم آتی ہے اور بندہ اسباب ممنوع کا بہا شر اپنے ارادے اور
اپنے اختیار سے ہوا ہے وکل یستوفی رزق نفسه حلالاً کان اوجزاً
لحصول التغذی بہما جیعاً۔ ولا یقتصر ان لایا کل الا انسان
رزقہ او یا کل غیرہ رزقہ ہر ایک انسان اپنا رزق لیتا ہے۔ حرام
ہو یا حلال کیونکہ دونوں سے غذا حاصل ہوتی ہے۔ یہ بات ہرگز نہیں
ہو سکتی۔ کہ انسان اپنا رزق نہ کھائے یا اسکا رزق اور کوئی کھا جائے
کیونکہ جس کو اللہ تعالیٰ نے کسی کے لئے غذا مقرر کی ہے۔ وہ شخص اس
غذا کو ضرور بطور وجوب کھا ئیگا۔ اور یہ ممنوع ہے کہ اس کی مقررہ غذا کو
غیر آکر کھا جائے۔ ملکیت غیر کی اُس کی غذا پر ممنوع نہیں ہے واللہ

یُضِلُّ مَنْ یُشَاءُ وَیُھْدِیْ مَنْ یُشَاءُ۔ اللہ تعالیٰ ضلالت پیدا کرتا ہے۔
جس کیواسطے چاہتا ہے اور ہدایت پیدا کرتا ہے۔ جس کے واسطے چاہتا ہے
کیونکہ وہی اللہ تعالیٰ وحدہ لا شریک خالق اشیا اعضاء اور جواہر کا ہے۔
مشیت کی قید لگانے میں اشارہ ہے۔ کہ ہدایت سے مراد خدا کا طریق بیان
کرنا نہیں ہے۔ کیونکہ سبیل اللہ کا بیان کرنا عام ہے۔ اسی طرح اضلال سے
عبد کو گمراہ پانا نہیں ہے۔ نہ عبد کو گمراہ پانا مراد ہے۔ کیونکہ اس کا تعلق
مشیت ایزدی کے ساتھ ہے معنی ہے ہاں نہ کبھی ہدایت نبی صلی اللہ علیہ وسلم
کی طرف اور قرآن شریف کی طرف منسوب ہوتی ہے۔ لیکن یہ اسناد مجازی
ہے۔ کیونکہ مجاز کے ظاہری اسباب ہیں۔ اسناد اسباب کی طرف اسناد
مجازی ہوتا ہے۔ اضلال کبھی مجازاً شیطان کی طرف مسند ہوتا ہے جیسے
کہ بتوں کی طرف مسند ہوتا ہے۔ یہ بھی اسناد مجازی ہے جیسے اول مجازی

مشائخ عظام کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ہدایت کا معنی ابتدا پیدا کرنا ہے۔ ابتدا حق گیری اور راست گیری ہے۔ کبھی مجازاً اولادت الی الہتد کے وارد ہو جایا کرتے ہیں۔ ہذا ۱ اللہ فله یکتد۔ اس جگہ بمعنی ولالت اور دعوت کے ہے۔

معتزلہ کے نزدیک ہدایت راستی اور صواب کا راستہ بتانا ہے اور یہ تفسیر بالکل باطل ہے لقولہ تعالیٰ اِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ اَٰحْبَبْتَ۔ یہاں معتزلہ کی تفسیر بالکل صادق نہیں آسکتی۔

دوسری دلیل ان کی تفسیر کے مخدوش ہونے کی یہ ہے قولہ صلی اللہ علیہ وسلم اَللّٰهُمَّ اهْدِ قَوْمِیْ۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی قوم کو دعوت الی الحق دی تھی۔ پھر اس قول کا کیا مفہوم ہوگا۔ مشہور یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک وہ دلالت ہے جو مطلوب تک پہنچا دے۔ اور ہمارے نزدیک ہدایت ایسے راستے کا بتانا ہے جو وہ راستہ مغلوب تک پہنچا دے۔ خواہ وصول الی المطلوب واقع ہو جائے یا واقع نہ ہو۔

وما ہوا الا صلح للعبد فلیس ذالک بواجب علی اللہ جس میں عہد کی صلاحیت ہوا اسکا وجوب اللہ تعالیٰ کے ذمہ نہیں ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو خداوند کریم کسی شخص کو کا فر مع فقیری کے نہ پیدا کرتا۔ کیونکہ یہ شخص دنیا و آخرت میں معذب ہے۔ نیز اگر اصلح کا پیدا کرنا اللہ تعالیٰ کے ذمہ واجب ہوتا۔ تو اللہ تعالیٰ کا احسان بندوں پر کیوں ہوتا۔ مستحق شکر یہ کہ ہدایت اور خیر کی وجہ سے کیوں ہوتا۔ اس وقت تو اواد واجب ہوتا۔ دل سے واجبے کوئی شخص مستحق شکر نہیں ہوتا۔ یہ امر ظاہر ہے۔ اور اس وقت اللہ تعالیٰ کا احسان نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر زیادہ اور ابی جہل پر کم نہ ہوتا۔ کیونکہ اس تقدیر پر ہر ایک کے لئے اصلح یہی تھا۔ جو ان کو دیا گیا۔ اور اصلح کا کرنا واجب تسلیم کیا گیا ہے۔ پھر احسان کی کمی بیشی کیونکر ہوتی۔ اس تقدیر

پر عصمت اور توفیق کا سوال کرنا لغو ہوتا۔ اور تکالیف کے دور ہونے کا سوال اقط کے دور ہونیکا سوال ہیہ کا اور سبب معنی ہوتا۔ کیونکہ جو کچھ ان کے ساتھ کیا گیا ہے وہ ان کے واسطے مناسب نہیں ہے۔ بیا کے ساتھ مرض مناسب نہیں ہے۔ اور عوام و غیر ہم کے ساتھ قحط مناسب نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ذمہ اسکا ترک واجب ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے ذمہ کوئی اصلح عباد کے لیے باقی نہیں رہتا۔ کیونکہ جمیع کو بوجہ وجوب کے اللہ تعالیٰ ادا کر چکا۔ اس بنا پر دعا وغیرہ بے معنی ثابت ہوتی ہے۔ یہ تمام تقریر اور تحریر وجوب اصلح پر مبنی ہے۔ مجھ کو اپنی عمر کی قسم کہ معتزلہ کے اصل قاعدے کی غلطی نہایت ظہر ہے۔ جو کسی شخص پر خفی نہیں رہ سکتی۔ معتزلہ کے اکثر اصول ایسے قحط ہیں۔ اور وہ اصول بہت ہیں۔ شمار سے باہر ہیں۔ ان کی غلطی کا سبب یہ ہے کہ ان کی نظر معارف الہیہ میں بہت کوتاہ ہے۔ ہر ایک شے غائب کو حاضر موجود پر قیاس کرتے ہیں ایسے امور انکی لمباح میں جمے ہوئے ہیں۔ وجوب اصلح پر ان کی بڑی بھاری دلیل یہ ہے۔ کہ ترک اصلح کا وجوب بخل اور بیوقوفی ہے۔

اسکے جواب ان کو یوں دیئے گئے ہیں۔ اگر مانع اپنا حق منع کرے اور کسی کو نہ دیوے ایسے منع کو کوئی شخص بخل اور بے وقوفی نہیں کہتا اور اس وقت اصلح کا منع کرنا محض حکمت اور علم پر مبنی ہوگا۔ اللہ تعالیٰ کا علم اور حکمت اولہ قطعیہ سے ثابت ہے۔

شارح عقائد نسفی افسوس کر کے کہتا ہے۔ کہ معتزلہ جو وجوب کے فائل ہیں۔ افسوس مجھ کو سمجھ میں نہیں آتا۔ کہ ان کی کیا غرض ہے۔ اگر وجوب کے یہ معنی ہوں۔ کہ تارک اسکا لائق مذمت اور مستوجب عقاب اور عذاب ہوگا۔ تو یہ ظاہر باطل ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات اس سے بری اور منزہ ہے

تو لزوم اور وجوب کس طرح ہو سکتا ہے۔ اگر وجوب کے مراد لزومی صدور فعل کا ہو۔ بایں طور کہ اللہ تعالیٰ کو اُس کا کرنا ضروری امر ہو۔ پھر جو وہ نہیں کیا گیا تو اس سے امر محال کی استناد اللہ تعالیٰ کی ذات کی طرف لازم آتی ہے نیز اختیار کے خلاف یہ مسئلہ مذہب فلسفہ کا ہو جائیگا۔ جو وہ حق سے ظالم بے بہرہ ہیں۔ وعذاب القبر للکافرین ولبعض عصاة المؤمنین۔ قبر کا عذاب کافروں کے لئے اور بعض گناہگاروں کے لئے حق ہے بعض کی تحفیس اسوجہ سے کی گئی ہے۔ کہ بعض کو اللہ تعالیٰ بغیر تہذیب کے بخش دیگا۔ و تمنع اهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالى ویرید اہل طاعت نیکوکاروں کو نعمت کا حاصل ہونا قبر میں حق ہے اور قبر میں ان کو وہ نعمت ملے گی۔ جن کو اللہ تعالیٰ ارادہ کرے گا۔ اور وہ اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے۔

مصنف نے کفار کے عذاب کو اور اہل ایمان کی نعمت یعنی دونوں کو جو ذکر کیا ہے۔ یہ اس سے اولیٰ ہے۔ جس نے فقط عذاب کو خاص کر کے ذکر کیا ہے جیسے کہ عام مصنفوں کا یہی حال ہے۔ اہل تنعیم کی نعمت کو اسوجہ سے عام مصنفوں نے ذکر نہیں کیا۔ کہ عذاب کی نسبت لصوص بہت نازل ہوئی ہیں اور اکثر اہل قبور کفار اور عصاة ہیں۔ بنا بریں انہوں نے ذکر عذاب القبر کو لائق ذکر سمجھا۔

سوال منکو و نیکو۔ یہ دو فرشتے ہیں کہ قبر میں ہر بندہ سے اگرچہ چھوٹے رب۔ دین۔ بنی کی بابت دریافت کریں گے۔ یہ ابوالشجاع نے کہا ہے کہ بچوں سے بھی قبر میں سوال کیا جائیگا۔ اسی طرح انبیاء علیہم السلام سے بھی بعض کے نزدیک کیا جائیگا۔ لیکن اکثر نیکے نزدیک انبیاء علیہم السلام سے سوال قبر کا نہیں کیا جائیگا ثابت کل من ہذا الامور بالادلة الشرعية۔ یہ صیح امور مذکورہ متن کے دلائل سمیعہ کے ساتھ ثابت ہیں۔

کیونکہ یہ سب ممکن ہیں۔ ان کے وجود سے مخبر صادق محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی ہے جیسے کہ نصوص قرآنیہ انیر ناطق ہیں لقوله تعالیٰ النار یمرعنون علیہا حد وادعشیئا ونوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون استدار العناب۔ افرقوا اکادخلوا نارا فرعون کے ماتھی صبح وشام آگ پر پیش کیے جاتے ہیں۔ جس روز قیام قیامت ہوگا۔ اس روز آل فرعون کے لیے کہا جائیگا کہ آل فرعون کو سخت عذاب میں داخل کرو وہ غرق کیے گئے اور پھر آگ میں داخل کیے گئے۔ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه پیشاب کیونکہ قبر کا عذاب اکثر اس سے ہوا کرتا ہے۔ ولقوله تعالیٰ یشیت اللہ الذین امنوا بالقول الثابت اللہ تعالیٰ مومنوں کو قبر میں قول ثابت پر قائم رکھتا ہے۔ یہ آیت عذاب قبر کے بارہ میں نازل ہوئی ہے۔ جب فرشتہ میت کے قبر میں آکر سوال کرتا ہے۔ کہ تیرا رب کون ہے تیرا دین کیا ہے تیرا نبی کون ہے۔ اگر میت مسلمان ہے تو کہتا ہے کہ میرا رب اللہ تعالیٰ ہے۔ اور میرا دین اسلام ہے۔ اور میرے نبی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ اذا اقبل الموت اتاه ملائکة اسودان ازرقان یقال لاحدهما المنکر والآخر النکیر۔ الحدیث جب میت کو دفن کیا جاتا ہے اس کے پاس دو سیاہ رنگ۔ پہلی آنکھوں والے فرشتے آتے ہیں۔ ایک کو شکر اور دوسرے کو نکیر کہا جاتا ہے۔ ولقوله صلی اللہ علیہ وسلم القبر روضة من ریاض الجنة او حفرة من حفرة النيران۔ قبر عنت کے باغوں میں سے ایک باغ ہے۔ یا جہنم کے گڑھوں میں سے ایک گڑھ ہے۔

حاصل یہ ہے کہ اس مطلب اور اس مضمون کی احادیث اور اکثر قول

آخرت میں ستوا ترا مبعوث ہوئیں۔ اگرچہ احاد ان کے درجہ تو اتنی کم نہیں پہنچے
 بعض مرتبہ ان کے درجہ انفس سے خدا اب تم سے انکار کیا ہے جو کہتے
 ہیں کہ یہ سب خدا سے ہے۔ اس کو حیات حائل نہیں ہے۔ اس کی تفسیر یہ ہے
 امر محال ہے۔ کہ جو کہ وہ غیر برک سے ہے اور تفسیر یہ کہ جو کہ برک سے ہے
 ج۔ یہ امر جائز ہے کہ یہ سب کے بعض باعصا میں اللہ تعالیٰ اس قدر عطا
 پیدا کر دے جس سے وہ الم یا خوشی کا ادراک کر سکے یہ احاد روح اور
 اس کے متحرک اور اضطراب کو مستلزم نہیں ہے۔ اس کو بھی مستلزم نہیں
 ہے کہ معتدب پر خدا اب کا اثر دیکھا جائے۔ یہاں تک کہ غرق شدہ شخص
 اور وہ شخص جس کو درود سے کھانگئے ہوں۔ اور جس کو ہوا میں پھانسی چڑھا
 دیا گیا ہے۔ ان سب کو خدا اب مہوتا ہے۔ اگرچہ ہم اس پر مطلع نہیں ہو
 سکتے۔ اور جو شخص اللہ تعالیٰ کے برے ملک اور زبردست قدرت کی طرف
 نظر کریگا۔ تو وہ خدا اب سب کو بعید نہیں جانیگا۔ محال کا لحاظ کرنا تو دور
 اور بعید ہے۔ بلکہ اس کو بعید بھی نہیں جانیگا۔

چونکہ قبر کے احوال دنیا اور آخرت کے درمیان تھے اس لیے ان کو مصنف
 نے علیحدہ ذکر کیا۔ اور پھر بشر کی حقیقت میں مشغول ہوا۔ اور وہ لغامیں شروع
 کیے جو امور اخروی کے متعلق ہیں۔ سب امور اخروی کی یہ دلیل ہے کہ سب
 کے سب امور ممکنہ ہیں۔ ان کے وقوع اور وجود سے غیر صادق بنی صلی اللہ
 علیہ وسلم نے خبر دی ہے۔ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ان کے مثبت ہیں
 لہذا یہ امور بلا شک ضرور ثابت ہیں۔

مصنف نے ہر ایک امر اخروی کو تصریح کے ساتھ بیان کیا ہے تاکہ
 اور تحقیق کیواسطے اور اس غرض سے کہ ہر ایک امر جداگانہ مقصود ہے۔ لہذا
 مصنف نے کہا اَلْبَعْدُ :- یہ بحث عبارت ہے اس سے کہ اللہ
 تعالیٰ مردوں کو قبور سے اٹھائیگا۔ ان کے حج اجزائے اصلیتہ کو جمع کریگا۔

اور ان میں دوبارہ روح پھونکیگا و ذالک لقولہ تعالیٰ انکم یوم القیامۃ
تبعثون۔ تم قیامت کے دن اٹھا دیے جاؤ گے۔ و قولہ تعالیٰ قل یحییٰ
الذی انشاھا اول مرۃ لیسو ینمیز کہہ دو کہ اموات یا زندہ ذات زندہ کریگا
جس نے انکو پہلی دفعہ زندہ کیا تھا۔ اسکے سوا اور بہت سے نفوس قاطعہ ہیں
جو کہ حشر اجساد پر صریحاً دلالت کرتی ہیں۔

فلاسفہ کفرہ حشر سے انکار کرتے ہیں۔ کیونکہ اعادہ معدوم کو محال سمجھتے
ہیں۔ اگرچہ ان کا مذہب کسی قومی دلیل پر مبنی نہیں ہے۔ لیکن وہ ہماری
غرض کو کسی قسم کا نقصان نہیں پہنچا سکتے۔ کیونکہ ہماری غرض یہ ہے کہ اللہ
تعالیٰ اجزا اصلی انسان کو جمع کرے اس میں روح پھونکے گا۔ خواہ اس کو
فلاسفہ اعادہ معدوم یا کسی اور اسم سے اسکو سسٹی کریں۔

ان کے اس اعتراض کا جواب بھی ہو گیا۔ جو وہ کہتے ہیں کہ اگر ایک
انسان دوسرے انسان کو کھائے۔ پائیں طور کہ انسان ماکول انسان مکمل
کے اجزا ہو جائے۔ اس حشر اگر جمیع اجزاء ہو تو یہ ظاہر محال ہے۔ ورنہ
ایک جزو دونوں کا جز ہو جائیگا۔ اگر ایسا ہے تو حشر جمیع اجزاء نہوا۔ یہ عرض
اسوجہ سے وارد نہیں ہوتا۔ کہ اجزا ماکول اکمل کے اجزا اصلی نہیں ہیں۔ بلکہ
اجزا ماکول فضلہ ہوتے ہیں۔ دراصل معترض نے اجزا اصلی اور غیر اصلی میں امتیاز
نہیں کیا۔ اجزا اصلی وہ ہیں جو جمیع احوال میں باقی رہتے ہیں۔ انکا ازدیاد
اور انتقاص نہیں ہوتا۔

س۔ یہ ظاہر اتنا سچ ہے۔ کیونکہ اہل جنت کو جو بدن ملیگا۔ وہ اس
بدن سے جو کہ دنیا میں موجود ہے غیر ہوگا۔ حدیث شریف میں وارد ہے
اھل الجنة مجرد قُرود اہل جنت کم بالوں والے اور مرد ہونگے۔ وان
الجمہنی خرسہ مثل الخلد اہل دوزخ کا دانت مثل اسد پہاڑ کے ہونگا
یہ قول ظاہر اتنا سچ ثابت کرتا ہے۔ بلکہ ایک مذہب میں اتنا سچ کا محکم قدم

جما ہوا ہے۔

ج۔ تناسخ کا دعویٰ یہاں غلط ہے۔ تناسخ تب ثابت ہوتا ہے اگر بدن ثانی بدن اول کے اجزاء اصلی سے پیدا نہ ہوتا۔ جبکہ اجزاء اصلی بدن اول سے پیدا کیا گیا ہے۔ تو تناسخ کہاں ثابت ہوا اگر اجزاء اصلی بدن اول سے مخلوق کو تناسخ کہا جائے۔ تو اس میں ثابت کرتی ہے۔ خواہ اسکا نام تناسخ ہو یا غیر تناسخ ہو۔ اس وقت نزاع محض اسم میں ہوگی۔ وہ امر ممکن واقع ہو اس کے استحالة پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ بلکہ اس کا وقوع دلائل قطعیہ سے ثابت ہے۔

وَالْمُؤْمِنُونَ حَقٌّ اِس رُوزِ اَعْمَالِ کا وزن ہونا حتی ہے لفظاً
لِتَعَالٰی وَالْوُزْنُ یَوْمَئِذٍ الْحَقُّ اِس رُوزِ وُزْنِ حتی ہے۔ میزان اُس چیز کا نام ہے جس سے اعمال کے مقدار کی کمی بیشی معلوم ہووے۔ میزان کی معرفت سے عقل قاصر ہے۔ عقل سے یہ امر بعید ہو۔ کہ اس میزان کی کیفیت کو معلوم کرے۔

مستقر لفظ میزان کا انکار کیا ہے اسوجہ سے کہ اعمال قبیل اعراض سے ہیں۔ اگر ان کا اعادہ ممکن ہے تو وزن امکان نہیں ہے۔ دوسری یہ وجہ ہے۔ کہ اعمال خداوند تعالیٰ کو معلوم ہیں اسکا وزن عبث ہے

لکے مذہب کا یہ جواب ہو۔ کہ حدیث شریف میں وارد ہوا ہے ان کتب الاعمال ہی التي توزن۔ علمنا سے تو لے جائینگے۔ اب اس میں کوئی اشکال نہیں ہے۔ اگر اعمال کو اعراض تسلیم کیا جائے شاید لکے وزن کرنے میں وہ حکمتیں ہوں جو کہ ہم سے عقل سے باہر ہیں۔ اور جس پر ہم مطلع نہیں ہو سکتے۔ وہ ضروری عبث ہونا لازمی نہیں ہے جائز ہو کہ موجب حکمت ایسے امور ہوں جن پر ہم مطلع نہیں ہو سکتے۔

والکتاب حق۔ علمنا جس میں مومنین کے طاعات اور

معاہدی درج ہو گئے مومنوں کو دائیں ہاتھ اور کفار کو بائیں ہاتھ اور پیچھے سے
 دبیٹا جائیگا۔۔۔ اس صفت کے ساتھ موصوف عذابا بہ جہنمی سبب بقولہ
 تَعَالٰی وَخَرَجَ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا۔ قیامت کے
 روز ہم اسکا ہونا نہ سکا لینگے۔ جو کہ کھلا ہوا ہوگا۔ ایسے علمنا کہ وہ لے گا۔
 وَلِقَوْلُهُ تَعَالٰی فَاَمَّا مَنْ اَدْرٰی كَيْفَ يَمْلِكُ لَهُ هَٰذَا يُجِاسِبُ حَسْبًا
 یساراً۔ جس کو علم نہ دست راست میں دیا جائے لے سکے ساتھ آسان
 حساب کیا جائیگا۔

مصنف نے حساب کو ذکر نہیں کیا۔ کیونکہ کتاب اعمال پر اس نے
 اتکاف کی ہو۔ حساب سے معتزلہ نے انکار کیا ہے۔ کیونکہ اس کو وہ سبب
 جانتے ہیں اُن کے قول کا رد بیان ہو چکا ہے۔ فخلیک ان تن کوہ
 والسؤال حق بندے سے اللہ تعالیٰ کا سوال کرنا حق ہے۔ وذلک
 لقولہ عَطٰی اللہ علیہ وسلم ان اللہ ید فی المؤمن فیضع علیہ کفراً
 ویسترہ فیقول اقرئ ذنب کن اقرئ ذنب کن اقرئ ذنب کن اقرئ ذنب کن اقرئ ذنب کن
 اہی رب حتی تقررہ بدن نوبہ ودرخی فی نفسہ انه قد ہذا
 قال سترہا علیہ فی الدنیا وانا اخضرھا لک الیوم فیعطی کتاب
 حسنتہ۔ اللہ تعالیٰ مومن کے قریب ہو جائیگا۔ پھر اپنا ایک طرف
 مومن پر رکھیگا۔ اور اُس کو پوشیدہ کہے کہ کہیگا۔ کیا تو فلاں گناہ جانتا ہی
 کیا تو فلاں گناہ جانتا ہے۔ پھر وہ کہیگا جانتا ہوں لے رب۔ یہ سوال
 وہ جواب ہوتا رہیگا یہاں تک کہ مومن کو اپنے گناہ پر اقراری کرے گا
 مومن اپنے دل میں سمجھیگا کہ میں ہلاک ہوا۔ تو پھر اللہ تعالیٰ اسکو فرمایا
 میں نے دنیا میں تجھ پر پردہ ڈالا۔ اور آج کے روز تیرے وہ گناہ معاف
 کرتا ہوں۔ پھر اسکو نامہ حسنت دیا جائیگا۔

اللہ تعالیٰ کا سوال کرنا اس حدیث شریف سے ثابت ہو گیا۔ کفار

اور منافقین کو تمام عالم کے سامنے آواز دی جائے گی۔ کہ یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے اپنے رب پر جھوٹا بھانجا خبردار اس کی لعنت ہو کافروں پر۔

والحوض حق۔ کوثر جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا گیا ہے حق ہے لقولہ تعالیٰ اَنَا اَعْطَيْتُكَ الْكَوْثَرَ۔ تحقیق ہم نے تمہیں کوثر دیا ہے۔ و

لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم حوضی مسیرۃ شہر زوایاہ سواء ماء ابیض من اللبن وریحہ اطیب من المسک وکیزانہ اکثر من نجوم

السماء من یشرّب منها فلا یظلم ابداً۔ میرا حوض ایک مہینے کی مسافت لمبا ہے۔ اسکے کونے سب برابر ہیں۔ پانی اسکا دودھ سے زیادہ سفید

ہے۔ اور اسکی خوشبو کستوری سے زیادہ اچھی ہے۔ اس کے آنسو رے ستاروں سے زیادہ ہیں جو اس سے پانی پیئے گا۔ وہ کبھی پیاسا نہ ہوگا

الحديث۔ حوض کی نسبت اور احادیث بھی ہیں۔ **والصراط حق**۔ صراط ایک پل ہے۔ جو کہ جہنم کی پشت پر قائم ہوگا

وہ بال سے باریک اور تلواریں سے تیز ہے اس پر سے اہل جنت گزر جائیں گے اور اہل دوزخ پھسل کر وادی نار میں جا پڑیں گے۔

صراط کا بھی معتزلہ نے انکار کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں۔ کہ ایسے رستے سے گنہگار ممکن نہیں اور اگر ممکن بھی ہو تو یہ مومنوں کے لئے عذاب ہے۔

ج۔ اللہ تعالیٰ قادر ہے۔ کہ وہ ایسے رستے سے پار کر دے۔ اور اللہ تعالیٰ اسے آسان کر دیگا۔ یہاں تک کہ بعض مومن چکنے والی بھلی کی طرح گزر

جائیں گے۔ اور بعض ان میں سے تیز ہوا کی طرح اور بعض تیز گھوڑے کی طرح علیٰ حسب مراتب اعمال کے مومن گزریں گے جیسے کہ اس کی مکمل تفصیل

حدیث میں مذکور ہے۔ **والجنة حق والتأخر حق**۔ جنت اور دوزخ دونوں حق ہیں۔ کیونکہ ان دونوں کے حق میں جو جو آیات اور احادیث وارد ہوئے

ہیں وہ کسی پر مخفی نہیں ہیں۔ اور وہ شمار اور حساب کے باہر ہیں۔ جو لوگ کہتے ہیں کہ جنت اور دوزخ ابھی تک مخلوق نہیں ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جنت کی صفت میں خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ۔ جنت کی چوڑائی کل آسمانوں اور کل زمینوں جتنی ہے۔ اتنی وسیع اور فراخ چیز آسمان کے نیچے طبقہ عناصروں میں تو نہیں سما سکتی۔ اگر عالم افلاک میں ہوں یا کسی اور عالم میں ہوں۔ تو یہ خرق اور الیتام افلاک کو مستلزم ہے (خرق کا معنی بچھٹ جانا۔ اور الیتام کا معنی درست ہو جانا۔ اور زخم کا بھر جانا) افلاک میں یہ دونوں باطل ہیں۔

ج۔ اس اعتراض کی بنا فلسفہ کے باطل قواعد پر ہے۔ ایسے باطل قواعد کی تردید ہم پہلے کیچکے ہیں۔ وہاں اِیُّ الْبَعۡثِ وَالنَّارِ خَلْقَتَانِ الْاَوَّلٰتِ موجود تان۔ وہ دونوں جو جنت اور دوزخ میں۔ اس وقت پیدا کیئے گئے ہیں اور دونوں موجود ہیں یہ تکرار اور تاکید ہے۔ معترض کہتے ہیں کہ جنت اور دوزخ قیامت والے روز پیدا کیئے جائینگے۔ ہماری دلیل آدم علیہ السلام اور حوا علیہما السلام کا قصہ ہی جیسے کہ قرآن مجید میں انکا جنت میں رہنا وارد ہوا ہے۔ اور بظاہر آیات انکے موجود اور تیار ہونے پر دلالت کرتی ہیں مثلاً اَعَدَّتْ لِّلْمُتَّقِیۡنَ۔ وَ اَعَدَّتْ لِّلْكَافِرِیۡنَ۔ جنت پر ہیرو گاروں کے لیے تیار کی گئی ہے اور دوزخ کفار کے لیے تیار کی گئی ہے۔ ظاہر سے مدول کرنا ضروری نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص اس آیت کے بارہ میں تم سے سوال کرے تو کیا کہو گے تِلْكَ الدَّارُ الْاٰخِرَةُۚ نَجْعَلُهَا لَّذِیۡنَ لَا یُرِیۡدُوۡنَ فِی الدُّنْیَا وَلَا فِیۡسَآءَۃٍۭ یَّہْدٰیہُمۡ اِلَیۡہَاۚ وَ اَعَدَّۤیۡنَا لَہُمۡ اَلْاٰخِرَۃَ بِمَا کُفَرُوۡۤا۟ بِاٰیٰتِہٖۤ اُولٰٓئِۤکَ یُحٰۤضِرُوۡنَ اَلْاٰخِرَۃَ وَ یُحٰۤضِرُوۡنَ اَلْاٰوَّلَۃَۚ وَ ہُمۡ فِیۡہَاۤ اَعْمٰیۡۃٌۭ یَّجۡہِلُوۡنَ اَلَّذِیۡنَ یُحٰۤضِرُوۡنَ اَلْاٰوَّلَۃَ وَ یُحٰۤضِرُوۡنَ اَلْاٰخِرَۃَ ہُمۡ اَعْمٰیۡۃٌۭ یَّجۡہِلُوۡنَ۔ یہ دار آخرت اسکو ہم نے اُن لوگوں کے لیے بنایا ہے جو زمین میں تکبر اور اور فساد کرنا نہیں چاہتے۔۔

جواب اسکا یہ ہے کہ آیت میں احتمال خیال اور استمرار دونوں کا

قائم ہے۔ ایسے کلمات سے معارضہ نہیں ہو سکتا۔
مستزلہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر جنت فی الحال موجود ہو، تو اسکے
پھل وغیرہ قابلِ فنا ہو گئے۔ لقولہ تعالیٰ کل شیء ہالک الا وجہہ او جنت
کا پھل دائمی ہے۔ لقولہ تعالیٰ اکلمہ دائم لازم باطل ہے۔ ملزوم بھی
باطل ہوا۔

جواب لکے استدلال کا یہ ہے کہ دوام معین پھل کا غیر مسلم ہے۔
اس کی نوع کا بانیطو کہ ہر ایک کے بدلہ میں دوسرا موجود ہو جا یا کرے۔ یہ
مسلم ہے اور دوام سے یہی مراد ہے۔ معین خاص کے ہلاک لٹھلی ہونے
سے کسی قسم کا خلل نہیں آتا۔ علاوہ بریں ہلاک فنا کو مستلزم نہیں ہے۔
بلکہ اسکا درجہ انتفاع سے خارج ہونا کافی ہے۔ اگرچہ اسکے اجزا موجود
ہوں۔ اگر استلزام مذکور تسلیم کیا جائے۔ پس جائز ہے کہ آیت میں یہ مراد
ہو کہ ہر ممکن باعتبار اپنی ذات کے ہلاک ہے۔ بایں معنی کہ وجوہ ممکن کا
واجب کی نسبت بمنزلہ عدم کے ہو۔ یا قیستان لا یفنیان ولا یفنی اہلہما
جنت اور دوزخ دونوں ہمیشہ کے لئے باقی ہیں۔ اور ان دونوں کے اہل بھی
باقی رہیں گے۔ الغرض یہ دونوں دائمی ہیں اور ان دونوں کو عدم دائمی
عارض نہیں ہو سکتا۔ لقولہ تعالیٰ خالداً فیہا۔ یہ حکم الہی اہل جنت
اور اہل دوزخ دونوں کے لئے فرمایا گیا ہے۔ اور وہ جو کہا گیا ہے کہ یہ
دونوں ضرور ہلاک ہوں گے اگرچہ ایک لحظہ ہوں۔ لقولہ تعالیٰ کل شیء
ہالک الا وجہہ۔ پس لحظہ بھر ہلاک ہونا بقائے دائمی کے منافی نہیں ہے
علاوہ اسکے یہ ہے کہ آیت میں فنا پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ ہلاک فنا کو
مستلزم نہیں ہے۔ جیسے کہ گذر چکا ہے۔ جمیعہ کا مذہب ہے کہ یہ دونوں

۱۔ اگر استقبال کو تسلیم کیا جائے تو یہ مقصد آدم علیہ السلام کا معارضہ سے مسلح اور محفوظ رہنا
ہے۔ ان کا اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔ ۱۳۰

ہلاک ہونگے اور ان کا اہل بھی ہلاک ہوگا۔ سو یہ قول قرآن اور حدیث شریف اور اجماع کا مخالف ہے۔ اس مذہب کے لیے کوئی دلیل نہیں ہے۔ بلکہ دلیل کا شبہ بھی نہیں۔

والکبیرۃ۔ گناہ کبیرہ کے بارہ میں مختلف روایات ہیں۔

ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ کہ گناہ کبیرہ نو ہیں۔ اول شرک اللہ سے۔ دوم کسی کو ناحق مار ڈالنا۔ سوم پاک و امن پر تہمت لگانا چارم زنا۔ پنجم جنگ سے بھاگنا۔ ششم سحر کرنا۔ ہفتم یتیم کا مال کھانا۔ ہشتم مسلمان ماں باپ کی نافرمانی کرنا۔ نہم حرم شریف میں کوئی گناہ کرنا ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ نے ان مذکورہ دسواں سو کھانا زیادہ کیا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان پر چوری کرنا اور شراب پینا بڑھایا ہے۔

کہا گیا ہے کہ جس گناہ کا فساد مثل فساد اشیا مذکور کے ہو تو وہ بھی گناہ کبیرہ ہے۔ کہا گیا ہے۔ کہ جس گناہ پشائع علیہ السلام نے وجیدہ خصوصاً فرمایا ہو۔ وہ گناہ کبیرہ ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ جس گناہ پر بندہ اصرار کرے وہ کبیرہ ہے۔ اور جس گناہ سے معافی مانگ لے وہ صغیرہ ہے۔ صاحب کفایہ نے لکھا ہے کہ یہ صغیر اور کبیرہ دونوں اضافی ہیں۔ ہر ایک کی بالخصوص تعریف نہیں ہو سکتی۔ پس ہر ایک گناہ بغیر الی ما فوق صغیرہ ہے اور بلحاظ ماتحت کے کبیرہ ہے۔ اور کبیرہ کا بل کفر ہے۔ کیونکہ اس سے بڑا کوئی گناہ نہیں ہے۔

الغرض اس جگہ مراد وہ کبیرہ ہے۔ جو کفر کے غیر ہے۔ جس کے ارتکاب سے بندہ کفر کو نہیں پہنچتا۔ اور ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ کیونکہ تصدیق حاصل ایمان ہے۔ وہ موجود ہے۔

معتزلہ کا اس میں اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں۔ کہ ترکیب گناہ کبیرہ

کا نہ مومن ہے اور نہ کافر اور یہ دو درجوں کے درمیان ایک درجہ ہے یہ
اسوجہ سے کہتے ہیں کہ ان کے نزدیک اعمال ایمان کا جزو ہے۔

ولا تدخلوا کبیرہ کرنے کی وجہ سے بندہ مومن کفر میں داخل نہیں
ہوتا۔ اس میں خواجہ کا اختلاف ہے۔ خارجی کہتے ہیں کہ گناہ کرنے والا
اگرچہ صغیر ہو وہ کافر ہے۔ کیونکہ کفر اور ایمان کے درمیان کوئی درجہ متوسط
نہیں ہے۔ جو کہ نہ کفر ہو اور نہ ایمان ہو۔ گناہ سے مجتنب مومن ہے۔ اور
گناہ کا مرتکب کافر۔ انکا یہ مذہب بہت وجہ سے باطل ہے

اول وجہ یہ ہے کہ وہ عقرب آجائے گی۔ کہ ایمان کی حقیقت تصدیق
قلبی ہے۔ پس مومن انصاف مذکور سے بدوں اس کی منافی کے ہرگز
خلاف نہیں ہو سکتا۔ اگر ایسی چیز پائی جائے جو تصدیق کے منافی ہو تو
پھر مومن نہیں کہلائے گا۔ فقط

گناہ کبیرہ بوجہ غلبہ شہوت کے کرنا۔ یا کسی کو غیرت کی وجہ سے مار ڈالنا
یا کوئی گناہ اسوجہ سے کرنا یا سستی کی وجہ سے۔ بالخصوص جبکہ اس کو
غذاب کا خوف لاحق ہو۔ اور عفو کی امید کی جائے۔ اور توبہ کا قصد نہ کھتا
ہو۔ تو اس صورت میں گناہ کرنا منافی تصدیق کے نہیں ہو سکتا۔ تاں
اگر گناہ حلال سمجھ کر کرے۔ یا اس گناہ کو خفیف جانے۔ تو یہ صورت تکذیب
کی ہے۔ یہ کفر ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے۔ کہ بعض گناہ ایسے ہیں
کہ جن کو شارع علیہ السلام نے تکذیب شرع کی علامت فرمایا ہے۔ اور یہ
شرعی اولہ سے معلوم ہوا ہے۔ جیسے بت کو سجدہ کرنا۔ اور قرآن مجید کو
پاخانہ میں پھینکنا۔ اور کلمات کفر سے تلفظ کرنا۔ اور باقی گناہ جو اس کے
مثل ہیں۔ انکا اولہ سے موجبات کفر ثابت ہو چکا ہے۔

اس تقریر سے وہ اعتراض دفع ہوا۔ جو کہ کہا گیا ہے۔ کہ جبکہ ایمان
اقرار اور تصدیق کو کہا جاتا ہے۔ تو مناسبتاً کہ جب تک حقیقت اقرار

بنابرین یہ باطل ہوا۔

دوسری وجہ معتزلہ کی یہ ہے کہ مرکب کبیرہ کا مومن نہیں ہے
 لقولہ تعالیٰ اَمَنَ کَانَ وَهُوَ اَمَنَ کَانَ فَاَسْقَاہُ اِسْ اَیَّتِ شَرِیْف
 میں مومن کو فاسق کے مقابلہ میں وضع کیا ہے وَلَقَوْلُہُ عَلَیْہِ السَّلَام
 لَا اِیْمَانَ لِمَنْ کَانَ اَمَانًا لَّہٗ۔ ذاتی دلائل نہیں کہ اس حالت میں کہ وہ
 مومن ہو۔ جو امانت دار نہیں اُسکا ایمان نہیں۔ ان تینوں دلیلوں
 میں مرکب کبیرہ سے ایمان کی نفی کی گئی ہے۔ اور مرکب کبیرہ کا کافر
 نہیں ہے۔ اسوجہ سے کہ سلفِ مرکب کو قتل نہیں کرتے تھے۔ اور آپ
 مرتدوں کے احکام جاری نہیں کرتے تھے۔ اور اس کو مسلمانوں کے
 مقبروں میں دفن کیا کرتے تھے۔

اس دلیل کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ مراد فاسق سے جو کہ آیت
 میں مذکور ہے۔ کافر ہے۔ کیونکہ کفر بڑا فاسق ہے۔ اور حدیث میں نفی
 مذکور ہو جو تغلیظ کے واقع ہوئی ہے۔ جو محض زہری غرض سے وارد ہے
 جو کہ اسکے کہ بہت سی آیات اور احادیث سے فاسق کا اسلام ثابت ہے
 اور فاسق کو مومن کہا گیا ہے۔ حتیٰ کہ ابی ذر رضی اللہ عنہ نے سوال میں
 لَمَّا لَعَنَہُ۔ اور اَنْ ذَلَّیْ وَاَنْ سَرَقَ کہنا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔
 حَوَانِ ذَلَّیْ وَاَنْ سَرَقَ عَلَیْ رِغْمِ اَنِّہُ اَبَیْ ذَرَّ۔ اگرچہ مومن لڑنا اور پوری
 کرے۔ ضرور جنت کو جائیگا۔ خارجیوں نے ظاہری مصوص کو لے کر فاسق
 پر کفر کا حکم کر دیا ہے۔ لقولہ تعالیٰ وَہُنَّ لَکُمْ مِمَّا اَنْزَلَ اللہُ فَاُولَئِکَ
 هُمُ الْکَافِرُونَ۔ جو لوگ بموجب قرآن کے حکم نہیں کرتے وہ لوگ کافر
 ہیں وَلَقَوْلُہُ تَعَالٰی وَہُنَّ لَکُمْ مِمَّا اَنْزَلَ اللہُ فَاُولَئِکَ هُمُ الْکَافِرُونَ
 جس نے اسکے بعد کفر کیا۔ وہ لوگ فاسق ہیں۔ وَلَقَوْلُہُ عَلَیْہِ السَّلَام

من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر۔

وہ دوسری دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ عذاب کا فرسے ساتھ خاص ہے۔ لقولہ تعالیٰ ان العذاب علی من کذب و توٹی لا یصلہا الا الا شقی الذی کذب و توٹی۔ عذاب اس شخص کو ہوگا جس نے حق کی تکذیب کی اور حق سے روگردان ہوا۔ جہنم میں داخل نہیں ہوگا مگر وہ جو بد بخت ہے اور حق سے روگردان ہے اور جو حق کی تکذیب کرتا ہے۔ ولقولہ تعالیٰ ان المنحی الیوم والسوء علی الکفیرین تحقیق ذلت اور برائی آج کے روز کا فروں پر ہے۔ اسکے سوا اور بہت سی آیات ہیں جن سے خواجہ استدلال پڑھتے ہیں۔ خواجہ کے جمیع استدلال کا یہ جواب ہے۔

کہ ان آیات کے ظاہری معانی مراد نہیں ہیں۔ بوجہ نفوس یقینیدہ کہ کبیرہ کا مرتکب مسلمان ہو کر نہیں ہے۔ اور اجماع بھی اسی پر ثابت ہو جیسے کہ گذر چکا اور خواجہ چونکہ اجماعی اور اتفاقی مسائل سے مخالف اور خارج ہیں۔ لہذا ان کا کوئی اعتبار نہیں۔

انواللہ لا یغفر ان یشکک بہ۔ اسد تعالیٰ شرک کو نہیں بخشتا اسی پر سب مسلمانوں کا اتفاق ہو۔ لیکن اس میں اتنا اختلاف ہے کہ شرک باللہ کو معاف کرنا عقلاً جائز ہے یا نہیں۔ بعض نے کہا ہے کہ شرک باللہ کی معافی عقلاً جائز ہے۔ عدم اس کا دلیل سمعی سے معلوم ہوا ہے اور بعض کے نزدیک شرک باللہ کی معافی عقلاً ممنوع ہے۔ کیونکہ حکمت الہی کا تقاضا بدکار اور نیکوکار کے درمیان فرق کرنا ہو۔ اور کفر نہایت درجہ کی جنایت ہو۔ جو اباحت کا احتمال نہیں رکھتی۔ اور رفع حرمت کی محتمل نہیں ہے۔ عفو اور ناناوان کے دور ہونے کا بھی احتمال نہیں ہے۔ بھی معافی کو منع کرتا ہے۔ کہ کافر شرک باللہ کو حق جان کر اس کی معافی

نہیں چاہتا۔ اور مغفرت کا طالب نہیں ہوتا۔ پس شرک بائیں کی سعافی حکمت نہ ہوئی۔ یہ بھی عدم معافی کی وجہ ہے۔ کہ کافر شرک کو ابدی جانتا ہے۔ تو اس کو جزا بھی علی التابید دی جائے گی۔ اور یہ شرک بائیں کی گناہوں کے مخالف ہے۔

وَيُخَفِّفُ مَا دُونِ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ مِنَ الصَّغَايِرِ وَالْكَبَائِرِ شُرَكَاءُ
کے سوا خداوند تعالیٰ اور گناہوں کو معاف کرتا ہے۔ جس کو چاہے۔ خواہ وہ گناہ صغیر ہو یا کبیرہ ہو۔ دونوں کو معاف کر دیتا ہے۔ خواہ توبہ سے ہو یا بغیر توبہ کے ہو۔ معتزلہ کہتے ہیں۔ کہ کبیرہ کو بغیر توبہ کے معاف نہ کریگا۔ مصنف نے مسئلہ مذکور کی تقریر میں قرآن پاک سے اقتباس کیا ہے۔ جس میں یہ مسئلہ ثابت کیا گیا ہے۔ آیات اور احادیث اس مسئلہ کی مثبت بہت ہیں۔ معتزلہ اُن نصوص کو صغائر کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔ یا اُن کبار سے جن سے توبہ طلب کی گئی ہو۔ انہوں نے وہ وجہ سے تسک کیا ہے۔

یہ پہلی وجہ اُن کی وہ آیات اور احادیث ہیں۔ جو گناہگاروں کے وعید پر دلالت کرتی ہیں۔

جواب ان کا یہ ہے کہ اگر وہ آیات اور احادیث عام تسلیم کر لی جائیں تو وہ وقوع پر دلالت کرتی ہیں۔ وجوب پر دلالت نہیں کرتیں۔ باوجود اسکے کہ عفو پر بہت نصوص دلالت کرتی ہیں۔ پس مذنب جس کو عفو کیجا اس کی تخصیص کی جائے گی۔ وعید عام سے اُن کی تخصیص کی جائے گی۔ بعض نے یہ زعم کیا ہے۔ کہ وعید کا خلاف کرنا کرم ہے۔ پس خلف وعید ذات باری تعالیٰ سے جائز ہے۔ سب محقق اس کے خلاف ہیں۔

کیونکہ خلف وعید غلط ہے۔ کیونکہ یہ قول کی تبدیلی ہے۔ اور خداوند تعالیٰ کا قول نہیں بدلتا۔ لقولہ تعالیٰ مَا يَبْدُلُ الْعَهْدَ لَنَا بِحَبِّ مِيرَاقُولِ نَحْنُ

بدلتا۔

دوسری وجہ معتزل کے استدلال کی یہ ہے کہ جب تک کہ گناہ کا مرتکب ہو جائے کہ گناہ کے عوض میں عذاب سزا ہوگا۔ لیکن وجہ اس کو گناہ پر قائم رکھے گی۔ اور جو گناہ نہیں کرتا۔ اور کوئی گناہ کرنے پر تیار نہ کیا جائیگا۔ اور یہ وجہ رسول کریم ﷺ کے خلاف ہے۔ کیونکہ جب تک کہ گناہ کی وجہ سے عذاب نہیں نہ ہوا۔ تو گناہ سے اجتناب کرنے کا کیا فائدہ ہوا۔

لجواب: چر و مغویٰ کی ایسی سے عدم عذاب کا لازم نہیں آتا چہ جائیکہ عدم عذاب پر علم اور یقین ہو سکے۔ کس طرح عذاب سے نہ ہو نہ یقین آجائیگا وعید کی تمام آیات بنیں نہایت تہدید فرمائی گئی ہے۔ اس سے عذاب کا وقوع ہر ایک کے لیے راجح ہے اور زبر کے لیے بھی کافی ہے۔

و یجوز العقاب علی الصغیرۃ۔ خواہ مرکب صغیرہ کا کیوں ہے۔ یعنی اور احتراز کرتا ہو بیان لقولہ تعالیٰ وَ لَعَنَ مَا دُونُ ذَٰلِكَ لَمَنْ يَشَاءُ وَلَقَوْلُهُ تَعَالٰی لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا کَبِيرَةً اِلَّا اَسْخَاہَا۔ اللہ تعالیٰ صغیرہ اور کبیرہ گن گناہ ہے۔ اور گن رکھنا واسطے سوال کے ہوتا ہے۔ اور اس کا عوض جزا دیجائی ہے۔ اسکے علاوہ اور آیات اور احادیث میں۔ جو کہ وقوع عذاب پر دال ہیں

بعض معتزل اس طرف سے کہیں کہ مرکب صغیرہ کا جب کبیرہ سے پرہیز کریگا۔ اس کا عذاب ناجائز ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس کو عقاب عذاب دینا ممنوع ہے۔ بلکہ یہ غرض ہے۔ کہ اس کو عذاب دینا اولہ سمیعہ سے جائز نہیں ہے۔ ایسے دلائل سمیعہ ہمارے پاس قائم ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ عذاب مرکب صغیرہ پر واقع نہ ہوگا۔ لقولہ تعالیٰ اِنْ جَسَبُوا کِبَارًا مَّا تَمْنُوْنَ عَنْہُ تَكْفُرْ عَنْکُمْ شَیْءًا تَكْمُرْ اگر تم گناہ کبیرہ سے پرہیز کرو۔ تو اللہ تعالیٰ تو اللہ تعالیٰ تم سے باقی گناہ صغیرہ دور کر دیگا

اس سے مراد لکھا ہے اسوجہ سے کہ کمال کبیرہ کفر ہے جو کہ وہ سب
لکھا ہے بڑا ہے۔ اس کے مطلق کبیرہ نہیں۔ چونکہ کفر کے انواع بہت سے
ہیں۔ اسوجہ سے قرآن پاک میں بلفظ جمع لایا گیا ہے۔ اگرچہ باعتبار حکم اول
مرجع کے کفر سب کا سب ایک ہی ملت شمار کی جاتی ہے۔ یا اس وجہ سے
جمع لایا گیا کہ افراد مخاطب اس جگہ کثیر ہیں۔ باعتبار رعایت افراد کافروں کے
بلفظ جمع فرمایا گیا ہے۔ جیسے کہ یہ قاعدہ علم اصول میں بیان کیا گیا ہے۔ کہ
جب جمع کا جمع کے ساتھ مقابلہ ہو تو آحاد کو آحاد پر تقسیم کیا جائے گا جیسے
ہمارا یہ قول دکن انقوم دو اہم و لبسو اثنا بہم۔ قوم اپنی سواریوں پر
سوار ہوئے۔ اور اپنے اپنے کپڑے پہن لیے۔ اللہ تعالیٰ کبیرہ کو معاف
فرمائے گا۔

یہ مسئلہ پہلے بیان ہو چکا تھا۔ یہاں دوبارہ اس وجہ سے مصنف اس
لایا ہے تاکہ معلوم ہو کہ گناہ کبیرہ پر گرفت نہ کرنے کو جیسے کہ مغفرت تفسیر
کیا کرتے ہیں۔ اسی طرح عفو کے ساتھ بھی اس سے تفسیر کرتے ہیں۔ اور اس
مسئلے کا ذکر دوبارہ اس وجہ سے کیا گیا تاکہ آئندہ متن کی عبارت اس سے
مستقل اور ملحق ہو جائے۔

اذا لم تکن عن الاستحلال والاستحلال کفر گناہ
کبیرہ منافق ہوگا۔ جبکہ اس کو حلال جان کر نہ کیا ہو۔ اگر اس کو حلال جان
کر کیا ہو۔ تو یہ کفر ہے۔ کیونکہ اس میں تکذیب ہے۔ جو کہ تصدیق کے منافی
ہے۔ اسی تاویل کے ساتھ ان آیات کا معنی مضبوط ہو جاتا ہے جو تکذیب
گناہ کبیرہ کی تاکید پر وال ہیں۔ کیونکہ حلال جانے کے لئے ایمان سلب ہو
گیا ہے۔ ایسے کافر کے لئے خلود فی النار ضروری ہے۔

والشفاعة ثابتة للرسول والحياء في حق اهل الکباير
بالمستفيض من الاخبار۔ انبیا علیہم السلام اور بزرگانین

اشفاعت کرتا گنہگاروں کے لئے احادیث مشہورہ سے ثابت ہے
مستقرہ شفاعت منکر ہیں۔ ہم اہل سنت شفاعت کے معتقد ہیں۔ اسوجہ
سے کہ گناہ بغیر شفاعت کے قابل عفو ہے۔ تو عند الشفاعۃ قابل عفو بطریق
اولیٰ ہوا۔ وہ کہتے ہیں کہ گناہ قابل عفو نہیں ہے۔ لہذا ان کی معافی
کے لئے شفاعت بھی باطل ہے۔ ہمارے اہل سنت کے لئے اللہ تعالیٰ
کا قول حجت ہے۔ **وَاسْتَغْفِرْ لِنَبَاكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ**۔ کفّار
تتفعّلون شفاعۃ الشّافعیین اپنے گناہ اور مومنوں اور مومن عورتوں
کے گناہ کی معافی طلب کرو۔ اور پھر شافعوں کی شفاعت ان کو نفع دے
نہ ہوگی۔

ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ شفاعت ثابت ہے۔ ایسا نہ ہو
تو نفعی کرنے کی غرض کیا ہوگی۔ بلکہ نفعی کرنا ضائع ہوگا۔ جس چیز کا اصل ثبوت
نہ ہو اس کی نفعی کا کیا فائدہ ہے۔ اور اس آیت میں کفار کی بری حالت
بیان کی گئی ہے کہ ان کو کوئی فائدہ پہنچانے والا نہ ہوگا۔ اس کا عکس اہل ایمان
کے لئے ہے۔ اگر ایسا نہ ہوا جاتے تو ان کی ناسیدہی بتانا بے معنی ہو۔ یہ
اس وقت جبکہ کسی کے لئے شفاعت نہ ہو۔ جب مومن اہل ایمان کے لئے
ثابت ہے۔ تو اس وقت بے معنی نہ ہوا۔ کیونکہ یہ ایسا محل ہے۔ جس میں
ان کی تخصیص ان کے خصوصیات سے کی جاتی ہے۔ نہ ایسے فرمان جو عام
جوہر کو شامل ہو۔ یہ غرض نہیں کہ تعلیق حکم کا کفر کے ساتھ نفعی ماعدہ پر
ولایت کرتا ہے۔ تاکہ مفہوم مخالفت کو لے کر بحث نہ بنائی جائے۔ ہم اخاف
مفہوم مخالفت کے قائل نہیں ہیں۔ بلکہ اس حدوت میں ایمان والوں کا
حال جو کفار کا عکس کہا گیا ہے۔ یہ بوجہ دلائل آخر کے کہا گیا ہے۔ لقولہ
صلی اللہ علیہ وسلم شفاعتی لا ھل الکبائر من امتی۔ میری
شفاعت اہل کبائر کے لئے ہے۔ یہ حدیث مشہور ہے۔ بلکہ شفاعت

کی احادیث باعتبار معنی کے درجہ تو اتر کر پہنچ گئی ہیں۔
معتزلہ نے اس آیت شریفے سے حجت بکڑی ہے۔ اَلْقَوْلُ يَوْمَئِذٍ
لِّمَنْ كَانَ عِنْدَ رَبِّهِ شَهِيدًا وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةً اِلَّا بِاِذْنٍ
مِّنْ حَيْثُ وَلَا شَفِيعٌ مُّبِينٌ۔ اس روز کے خدا سے کچھ جو ایک نفس دوسرے
نفس سے کوئی بدلہ نہیں دے سکیگا۔ اور اس سے شفاعت قبول نہیں
کی جائے گی۔ اور ظالموں کے لئے نہ کوئی دوست اور نہ کوئی شفیع ہو۔

معتزلہ کے اس استدلال کا یہ جواب ہے۔ کہ ان آیات کو اول تو ہم
عام نہیں تسلیم کرتے۔ کفار کے ساتھ خاص ہیں۔ اگر عموم تسلیم کیا جائے۔ کہ
جميع افراد انسان جميع ازمان جميع احوال میں یہی حکم ہے۔ اس وقت بھی
تخصیص لازمی اور ضروری امر ہے۔ تاکہ جميع اولیاء کذا ایہ اور ان کے
خلاف دونوں پر عمل ثابت ہو جائے۔ جبکہ اصل عضو اور شفاعت کا اول
قطعیہ یقینیہ سے ثابت ہے۔ وہ اولیٰ یقینیہ کتاب التورہ و عیسیٰ اور
اجماع ہیں۔ اسوجہ سے معتزلہ نے کہا ہے کہ عفو معاذر کا ہوگا۔ اور کبائے
کا بعد توبہ کے ہوگا۔ اور شفاعت کے ثواب زیادہ ہو جائیگا۔ یہ دونوں باتیں
معتزلہ کی باطل ہیں۔

پہلی بات ان کی اسوجہ سے باطل ہے کہ توبہ کرے والا اور معیرہ
کا ترکب جبکہ وہ کبیرہ سے محتسب ہو یہ دونوں عذاب کے مستحق نہیں
ہیں۔ پس عفو کا مصداق نہ ہوا۔

دوسری بات ان کی اسوجہ سے باطل ہے۔ کہ نفوس اس کج دلائل
کرتی ہیں کہ شفاعت یعنی عذاب عفو کے ہی۔ جمالیہ کہ کو معاف کر دینے
کے لئے شفاعت ہوتی ہے۔

واهل الکبائر من المؤمنین والمؤمنات والنار وان

ما تو امن غیر توبہ

مومن جو گناہ کبیرہ کے مرتکب ہوں وہ اگرچہ

بغیر توبہ کے مر جائیں۔ وہ دوزخ میں ہمیشہ

نہیں رہیں گے۔ لقولہ تعالیٰ مَنْ یَعْمَلْ شُقَالًا ذَرْهُ خَيْرًا یَرَوْهُ خَشْشٌ

ذره بھر عمل خیر کرے وہ اُس کو مل جائے گی۔ ایمان بھی نیک ہی واجب

اس آیت شریفہ کے اُسکا دیکھنا بھی ضروری ہے۔ یہ ممکن نہیں ہے

کہ پہلے ایمان کی جزا دیکھ کر پھر دوزخ میں داخل کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ

بالا جماع باطل ہے پس غلو دینی النار باطل ہوا۔ اور خروج نار سے ثابت

ہوا۔ ولقولہ تعالیٰ وَعَدَ اللّٰهُ الْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّتٍ۔ اِنَّ

الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ کَانَتْ لَهُمْ جَنَّتٌ اَلْفُرْدُ دَسْ نَزَّلَ

اللہ تعالیٰ نے مومن مردوں اور مومن عورتوں سے جنت کا وعدہ

کیا ہے تحقیق وہ لوگ جو ایمان لائے ہیں انکے دل سے جنت فردوس

ہے۔ لے سکے سوا اور رضوص میں۔ جو کہ مومن کے جنتی ہونے پر دلالت کرتی

ہیں۔ مع اس کے کہ بندہ بوجہ گناہ کرنے کے ایمان سے خارج نہیں ہوتا

دوسری دلیل یہ بھی ہے۔ کہ جہنم میں دائمی قیام کفر کی جزا ہے۔ کفر

سب جنایات سے بڑی چیز ہے۔ غلو مذکور بھی بڑی چیز ہے۔ یہ دونوں باہم

مناسب ہیں۔ اگر یہ بڑی جزا کا فوکے غیر کو دی جائے۔ تو بڑا جنایت کے

مساوی نہ ہوگی اس تقدیر پر عدل نہ ہوگا۔

معتزلہ کا مذہب ہے۔ کہ جو شخص جہنم میں داخل ہو جائے۔ وہ ہمیشہ

جہنمی رہے گا۔ کیونکہ یہ جہنمی یا کافر ہوگا۔ باگناہ کبیرہ والا جو بغیر توبہ کے مر

جائے۔ کیونکہ گناہ سے معصوم اور مرتکب کبیرہ کا جس نے توبہ کر لی

وہ مرتکب صغیرہ کا جو کبیرہ سے مجتنب ہوئے سب کے سب جہنم میں داخل

نہیں کیے جائیں گے جیسے کہ معتزلہ کا۔ یہی مذہب ہے کافر بالا جماع مخلصی

نار ہوگا۔ اور کبیرہ والہ جو بغیر توبہ کے فوت ہو جائے۔ وہ مخلصی النار

دو وجہ سے ہوگا۔

اولیٰ وجہ یہ ہے کہ مرکب کبیرہ کا سزاوار عذاب ہے۔ اور عذاب نقصان دہ یہ چیز ہے۔ پس جو شخص مستوجب عذاب کا ہو۔ وہ ہرگز مستوجب ثواب کا نہیں ہو سکتا۔ اس وجہ سے کہ ثواب نفع خالص کا نام ہے۔ جبکہ وہ لائق عذاب کا ہوا۔ تو لائق نفع کا کب ہو سکتا ہے۔

مترکہ کے اس وجہ کا جواب یہ ہے کہ ثواب اور عذاب کی تعریف میں جو قید و دام لائے ہوئے ہیں۔ یہ غلط ہے بلکہ کوئی شخص مستحق اور مستوجب ثواب کا نہیں ہے۔ جو کچھ ان کو ثواب یا عذاب دے گا۔ یہ سب خداوند کریم کا فضل ہوگا۔ اور عذاب دینا عدل ہے۔ کہ اگر وہ چاہے تو عذاب دے اور اگر چاہے تو معاف کر دے یا عذاب دے کہ پھر معاف کر کے جنت میں داخل کر دے

دوسری وجہ نقصان میں جو مرکب کبیرہ کے خود فی النار پر دال ہیں

مَنْ قُتِلَ مَوْمِنًا مُتَعَدِّلًا بِنِزَاوَةٍ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا وَمَنْ يُغْصَبِ اللَّهُ
وَمَنْ يَكْفُرْ يَكْفُرْ لِنَفْسِهِ إِنَّهُ لَأَخَالِدُ فِيهَا وَلَنْ أُنْقِذَهُ مِنْهَا أَبَدًا
وَأَخَالِدُ بِهِ عَنَّا عِلِّيُّنَهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

جس شخص نے عداوت کیا اس کی جزا جہنم ہے ہمیشہ اس میں رہیگا۔ اور

جس نے خدا اور رسول کی نافرمانی کی۔ اور اللہ کے حدود سے تجاوز کی وہ ناریں داخل ہوگا۔ وہ اس میں ہمیشہ رہیگا۔ جس نے گناہ کیا اور گناہ نے اس پر احاطہ کیا۔ یہی لوگ آگ والے ہیں۔ اس آگ میں وہ ہمیشہ رہیں گے۔

الجواب۔ ان کی مذکورہ جہت کا یہ جواب ہے۔ کہ جو شخص مومن کو بوجہ ایمان کے قتل کرے گا۔ وہ ایسے فعل سے مومن نہیں رہ سکتا۔ لامحالہ وہ کافر ہوگا اور کافر کے لئے خود فی النار ثابت ہے۔ اس طرح جو شخص حدود سے تجاوز کرے۔ وہ بھی باریب کافر ہو گیا۔ اس کے واسطے خود لازم ہے۔ اسی طرح جس شخص کو گناہ نے ہر طرف سے گھیر لیا۔ وہ بھی کافر ہے۔ اگر

مربکین مذکورین کا کفر تسلیم نہ کیا جائے تو اس کا جواب یہ ہے۔ کہ کبھی مخلود بہت مدت تک غیرت پر بولایا کرتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے۔ کہ جن مخلد و انبی جیل ہے۔ اگر مخلود مطلق مطابق معتزلہ کے قول کے تسلیم کیا جائے۔ تو ان کے مخصوص معارض ہیں۔ جو عدم مخلود پر دلالت کرتی ہیں کما مر۔ والیکما فی اللغة التصدیق۔ ایمان کی لغوی تعریف تصدیق ہے۔ کسی خبر و ہندہ کی خبر کی تصدیق کرنی اور اس کو صادق جاننا۔ ایمان کا وزن افعال ہے۔ فعل اس کا آسن ہے۔ آسن یہ کی حقیقت یہ ہے۔ کہ اس مخبر کو مکذیب اور مخالفت سے امن دیا۔ یہ لفظ لام جارہ سے متعدی ہو جاتا ہے۔

کقولہ علیہ السلام الذین ان تؤمن باللہ الحدیث۔ تو من کا معنی تصدیق ہے تصدیق کا یہ معنی نہیں ہے۔ کہ صدق کی نسبت خبر یا خبر کی طرف دل میں واقع ہو جائے۔ بلکہ مراد تصدیق سے وہ اذعان اور یقین ہے۔ جو کہ حکم اور راسخ ہو۔ جس کو تسلیم سے تعبیر کیا کرتے ہیں۔ جیسے کہ اس پر امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے تصریح کی ہے۔

حاصل یہ ہے کہ تصدیق وہ چیز ہے۔ جس سے فارسی میں گرویدن سے تعریف کیا کرتے ہیں۔ اور یہی تصدیق معنی ہے۔ جو کہ تصور کا مخالف ہے۔ کتب منطق کی ابتدائی کتابوں میں یوں لکھتے ہیں العلم اما تصورا و تصدیق۔ علم یا تصور ہو گا یا تصدیق ہو گا۔ اسی پر ان کو رئیس ابی سینا نے تصریح کی ہے۔ اگر یہ تصدیق کافر کو حاصل ہو جائے۔ پھر اس پر کفر کا اطلاق بوجہ نشانات کفر کے ہو گا۔ اس پر علامات تکذیب کے موجود ہیں جیسے ہم فرض کرتے ہیں کہ ایک شخص احکام رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے رب کی طرف سے لائے ہیں ان سب کی تصدیق اور اقرار کرتا ہے۔ لیکن بالاختیار زنا کرنا نہ جانتا ہے۔ یا بت کو سجدہ کرتا ہے۔ چونکہ ان دونوں میں ہی کا بالاختیار مرکب ہو سکتا ہے۔ لہذا یہ شخص کافر ہے کیونکہ

افعال کا فرانہ کو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے علامات تکوین پر اور انکار میں شمار کیا ہے۔ جیسے کہ میں نے اس مقام کی تحقیق کی ہے۔ کچھ کو ترجیح سوائے اور مشکلات جو مسئلہ ایمان پر درو کیئے جاتے ہیں۔ ان سب کا جواب سامان ہو گیا ہے۔ جب تو نے تصدیق کی حقیقت اور معنی پہچان لیا، پھر تو جان لے کہ ایمان شرع میں ہوا تصدیق بما جاء بہ من عند اللہ تعالیٰ۔ ان احکام کی تصدیق کرنا جو جن کو رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کی طرف سے لائے ہیں۔ اور دل سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ان احکام کی تصدیق کرنا جن کا ثبوت یا ضرورت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا ہے۔ وہ احکام جن کا ثبوت ضروری طور سے ہوا ہے۔ کہ یہ احکام رسول پاک خداوند تعالیٰ کی طرف سے لائے ہیں۔ ایسے احکام پر ایمان لانا اجمالا کافی ہے۔ تفصیل کی ضرورت نہیں ہے۔ اجمالا سے کفایت ہو جاتی ہے اگر جمع احکام کو گن لیا جائے تو ان پر تفصیل ایمان لایا جائے تو بھی بہتر ہے اگر اجمالا لایا جائے تو بھی کافی ہے۔

الغرض ایمان اجمالی اور ایمان تفصیلی دونوں مساوی ہیں۔ پس وہ مشرک جو اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کی تصدیق کرتا ہے۔ وہ باعتبار معنی نبوی کے مومن ہو کر اور شرعاً اس کو مومن نہیں کہا جاسکتا۔ کیونکہ وہ موجد نہیں ہے۔ اور اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے اشارہ کیا ہے۔ **اَكْفَرُهُمْ بِاللّٰهِ اِلَّا وَهُمْ مُّشْرِكُوْنَ**۔ وہ کفار اکثر ایمان نہیں لائے۔ مگر ان حال میں کہ وہ اکثر مشرک ہیں۔

والا قرادہ زبان سے اقرار کرنا اتنا فرق ہے کہ تصدیق قابل سقوط نہیں ہے۔ اور اگر وہ کی حالت میں اقرار لسانی ساقط ہو جاتا ہے۔ سن۔ حالت نیند اور غفلت میں تصدیق بھی نہیں ہوتی۔ اس تقدیر پر تصدیق اور اقرار دونوں برابر ہو گئے۔

ج۔ تصدیق دل میں باقی ہے غفلت اسکے حصول سے واقع ہوئی ہے۔ اگر غفلت کامل تسلیم کی جائے تو ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ جس جگہ تصدیق کا ضد نہیں پایا گیا۔ وہاں تصدیق باقی سمجھی جائے گی۔ اگرچہ اس سے غفلت واقع ہو۔ اسوجہ سے مومن اسکا نام ہے۔ جو فی الحال ایمان لائے یا دانا نہ ماضی میں ایمان لاچکا ہو۔ اور ایمان کا ضد اور مخالف اس سے ضرور نہ ہوا ہو۔ علامت تکذیب کی اس کو عارض نہ ہو چکی ہو۔

یہ بیان اور یہ تقریر اس بنا پر ہے کہ ایمان تصدیق اور مجموعہ اقرار کا نام ہے۔ یہی مذہب بعض علماء کا ہے۔ امام شمس الدائمہ کا یہی مختار ہے جبکہ مخالفین کا یہ مذہب ہے کہ ایمان دل سے تصدیق ہے۔ زبانی اقرار جو شرط کیا گیا ہے یہ اس واسطے ہے کہ اسپر دنیاوی احکام کا اجرا کیا جائے اس وجہ سے کہ تصدیق قلبی امر باطنی ہے اسکے واسطے علامت ہونی چاہیے پس زبانی اقرار تصدیق قلبی کی علامت ہے۔ جو شخص دل سے تصدیق رکھتا ہو۔ لیکن زبانی اقرار سے قاصر رہا ہو تو وہ شخص عند اللہ مومن ہوگا اگرچہ اس پر دنیاوی احکام اہل اسلام کے جاری نہیں کیے جائیں گے۔ اور چونکہ زبانی اقرار کرتا ہو۔ لیکن تصدیق قلبی نہ ہو تو وہ منافق ہے۔ تو وہ عند اللہ کافر ہوگا۔ اور عند الناس باعتبار ظاہر کے مسلمان ہوگا۔ یہی شیخ ابو منصور کا مختار ہے۔ اور نصوص قرآنہ اسی کے مؤید ہیں۔ **قُلْ تَعَالَىٰ اَوْلَیَّٰکَ کِتَابِیْ قُلُوْا بِہُمْ اَلَا یُؤْمِنُوْنَ**۔ **وَقُلِیْہِمْ مَّطٰہِرٰتِیْنَ بِالْاِیْمَانِ**۔ **وَلَمَّا یَذْحِلُوْا** **اَلَا یُؤْمِنُوْنَ فِیْ قُلُوْبِہِمْ**۔ ان لوگوں کے دلوں میں ایمان لکھا ہے۔ اور دل اسکا ایمان پر مطمئن ہے۔ اور ہرگز ان کے دلوں میں ایمان داخل نہیں ہوا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ **اَللّٰہُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِیْ عَلٰی دِیْنِکَ یَا اٰہِی** میرا دل دین پر قائم رکھے۔ جب حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ نے کلمہ کہنے والوں کو قتل کیا۔ اس کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے **ہَلَا شَقَقْتَ**

قلبہ کیا تو نے اسکا دل پھاڑ کر دیکھا تھا باطن کے اعمال پر دنیاوی حکم کی بنائیں ہوتی۔ بلکہ دنیاوی احکام کے لیے ظاہری اسلام کافی ہے۔
 میں تسلیم کرتا ہوں کہ ایمان مجرد تصدیق ہے۔ لیکن اہل لغت ایمان کا اطلاق مجرد اقرار لسانی پر کیا کرتے ہیں۔ بنی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب رضی اللہ تعالیٰ عنہم اقرار لسانی پر اکتفا کیا کرتے تھے۔ کلمہ گو کو ایمان دار تسلیم کرتے تھے۔

ج۔ اس میں کسی قسم کا خفا نہیں ہے کہ تصدیق میں مجہول قلبی ہو اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ لفظ تصدیق کا کسی معنی کے لیے موضوع نہیں ہے یا ایسے معنی کے لیے موضوع جو وہ معنی تصدیق کے غیر ہے۔ کوئی اہل لغت اور اہل عرف والوں میں سے شک نہیں کریگا کہ لفظ صِدْق پر لفظ کرے والا بنی صلی اللہ علیہ وسلم کا تصدیق ہے اور ایسا شخص عِدْلٌ مومن نہیں کہلا یا جاسکتا۔ اس وجہ سے بعض اقرار کرنے والوں سے لفظی ایمان کی گئی ہے۔ قوله قَالُوا وَمَنْ النَّاسُ مَنِ يَقُولُ آمَنَّا بِاللّٰهِ رَبِّ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ كَمْ تَوْصَنَوْنَ وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا بعض لوگوں میں سے ایسے لوگ ہیں۔ جو کہتے ہیں ہم اللہ تعالیٰ اور آخرت پر ایمان لائے جہاں کہ وہ مومن نہیں ہیں۔ اعراب نے کہا کہ ہم ایمان لائے۔ ان کو کہہ دو کہ تم ایمان نہیں لائے۔ لیکن تم یہ کہو کہ ہم اسلام لائے ہیں۔ جو شخص زبان سے اقرار کرتا ہو دل کی تصدیق کا لحاظ نہ ہو تو لغت میں وہ مومن ہی۔ اور مومنوں کے احکام اس پر جاری ہونگے۔ نزاع اس میں یہ ہے کہ ایسا شخص مومن ہوگا یا نہیں۔ بنی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے خلفاء وغیرہ جیسے کلمہ گو پر ایمان کا حکم کرتے تھے۔ منافق کے کفر کا بھی حکم صادر فرمایا کرتی تھے۔

ان قواعد سے ثابت ہوا کہ محض تلفظ لسانی ایمان کے لئے کافی نہیں ہے۔ اجماع بھی اسی پر ہے۔ کہ جو شخص تصدیق قلبی رکھتا ہو مگر ارکان راہ کوہ کرتا ہو۔ لیکن اس کو کسی مانع نے روکا ہو۔ جیسے گنگا ہوتا۔ ایسا شخص بالاجماع موسن ہے۔ اس تقریر سے معلوم ہوا کہ ایمان محض توحید اور رسالت پر تلفظ کرنا نہیں ہے۔ بنابرین کرامیہ کا مذہب باطل ہوا۔ جبکہ جہوہ و محدثین اور مشککین اور فقہاء کا یہ مذہب صحیح تھا کہ ایمان مجموعہ تصدیق باقلب اور اقرار لسانی علی بالارکان کا نام ہے۔ مصنف نے اس قول کے ابطال کے لیے اشارہ کیا۔ اور فرمایا۔ فاما لا اعمال ای الطامہ فھی تقریر شدہ فی نفسہا والایمان لا یزید ولا ینقص۔ یہ ہر حال اعمال طاعات کی قسم کے پس وہ باعتبار ذوات کے زیادتی قبول کرتے ہیں۔ اور ایمان زیادتی اور نقصان قبول نہیں کرتا۔

یہاں دو مقام ہیں۔ اول یہ کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں۔ بسبب اسکے جو کہ بچکا ہے۔ کہ ایمان مجرد تصدیق ہے۔ قرآن اور حدیث دونوں میں عمل ایمان پر عطف کیا گیا ہے۔ کہ قوله تعالیٰ ان الذین امنوا و عملوا الصالحات۔ یہ یقینی امر ہے کہ عطف میں معطوف اور معطوف علیہ باہم متغاثر ہوتے ہیں۔ اور معطوف اور معطوف علیہ میں داخل نہیں ہوتا۔ یہ بھی وارد ہوا ہے۔ کہ عمل کے لئے سبق ایمان شرط ہے۔ کہ قوله تعالیٰ وَمَنْ یَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْشِیْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ یہ بھی یقینی امر ہے۔ کہ مشروط شرط میں داخل نہیں ہوا کرتا۔ اگر داخل ہو جائے۔ تو اشراط سے اپنی ذات کے لئے لازم آجائیکار۔ اور یہ باطل ہے۔ کیونکہ شرط مشروط پر مقدم ہوتا ہے۔ تو اس صورت میں مقدمہ کے لئے لازم نفس پر لازم آتا ہے۔ اور اس وجہ سے رد کیا گیا ہے کہ ایمان عمل کا ایمان ثابت بنایا گیا ہے۔ کما فی قوله تعالیٰ وَاِنْ طَائِفَتَانِ

من المؤمنین اقتتلوا۔ اگر دو گروہ مومنوں کے باہم قتال کریں قتال باہم حرام ہے۔ حرام کے ترکہ کا یہ ایمان رائل نہیں ہوتا جس طرح آیت مذکور اس پر دال ہے۔ جیسے کہ گذر چکا ہے۔ اور یقینی امر ہے کہ تحقیق اور وجود شے کا ارکان شے پر موقوف ہے۔ یہ امر مخفی نہیں ہے۔ یہ وجہ اُن پر حجت ہو سکتے ہیں۔ جو لوگ طاعات کو حقیقت ایمان کا کزن اور جز کہتے ہیں۔ یہاں تک کہ اعمال کا تارک انکے نزدیک مومن نہیں ہے جیسے کہ یہی رائے معتزلہ کی ہے۔ یہ آیات اُن پر حجت نہیں ہو سکتے جو اعمال کو کامل ایمان کا جز کہتے ہیں۔ بانی طور کہ تارک انکا ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ جیسے کہ مذہب شافعی کا ہے۔ معتزلہ کے کئی دلائل بمعہ جوابات کے گذر چکے ہیں۔

مقام ثانی یہ ہے کہ ایمان کم و بیش نہیں ہوتا۔ بلکہ سبب اس کے کہ گذر چکا ہے۔ کہ ایمان تصدیق قلبی ہے۔ تصدیق بھی وہ ہو کہ عین یقین یا کچھ پہنچ گئی ہو۔ یہ ایسی چیز ہے کہ اس میں کوئی زیادتی اور نقصان متصور نہیں ہے۔ یہاں تک کہ جسکو یہ تصدیق حاصل ہو جائے۔ اگر وہ معافی کا مرتکب ہو تو تصدیق اسکی بحال رہتی ہے۔ اس میں کسی قسم کا تفسیر تبدیل نہیں آتا۔ اور آیات جو زیادتی ایمان پر دلالت کرتی ہیں۔ وہ اس پر محمول ہیں۔ جس کو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ذکر کیا ہے۔ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگ بوجہ نزول قرآن کے ہر ہر آیت پر ایمان لایا کرتے تھے۔ اگر آیات بڑھتی جاتی۔ تو ایمان بھی اس کے مطابق بڑھتا جاتا تھا۔ پہلے وہ لوگ مطلق تصدیق کیا کرتے تھے۔ مگر بعد آیات نازلہ متفرقہ پر ایمان لایا کرتے تھے۔ اس بنا پر زیادہ ہونا ایمان کا کم ہونا۔ حضرت سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے عصر میں نکلا۔

مس۔ بنی صلی اللہ علیہ وسلم کے عصر کے بعد مجید محمد فرشتہ

تفصیل پر مطلع ہونا ممکن ہے۔ اور جو امر شرعی مجمل ہے۔ اس پر ایمان لانا اجمالاً فرض ہے اور جو امر شرعی مفصل ہے۔ اس پر ایمان لانا تفصیلاً فرض ہے۔ اس میں کسی قسم کا خفا نہیں ہے۔ کہ تفصیل زائد ہوتا ہے اجمال سے بلکہ اجمال سے کامل ہوتا ہے۔ اور وہ جو کہا جاتا ہے۔ کہ ایمان اجمالی ایمان تفصیلی سے درجہ میں کم نہیں ہے۔ اس کا یہ مطالبہ ہے۔ کہ نفس انصاف ایمان کے ساتھ اجمالی تفصیل کے ساتھ مساوی ہے۔ اگرچہ تفصیل شرعاً زیادتی سے ہو۔

اور کہا گیا ہے کہ ایمان پر قائم دائم رہنا ایمان کی زیادتی ہے اور یہ زیادتی ہر وقت ہوتی رہتی ہے حاصل یہ ہے۔ کہ بوجہ تجدید زمان کے ایمان بھی متحد ہو جاتا ہے۔ کیونکہ عرض کی بقا بوجہ سجد و امثال کے ہوتی ہے۔

اس وجہ کا یوں جواب دیا گیا ہے۔ کہ مثل کے حاصل ہونے کو زیادتی نہیں کہا جاسکتا جیسے کہ سواد چشم میں اگر ایک مثل سواد گیا۔ اور دوسرا مثل آیا۔ تو اس کو زیادتی کوئی نہیں کہتا۔

کہا گیا ہے۔ کہ مراد زیادتی ایمان سے اس کے پھیل کا زیادہ ہونا ہے اس کے نور اور روشنی کا زیادہ ہونا ہے۔ کیونکہ نور قلبی بوجہ بوجہ اعمال کے بڑھتا گھٹتا ہے۔ اگر اعمال برے صادر ہوں تو نور قلبی کم ہو جاتا ہے اگر اعمال نیک سرزد ہوں تو نور زیادتی کیڑتا ہے۔ اور جو اعمال صالحہ نامور بہا کو جز ایمان کہتا ہے۔ اسکے نزدیک کمی بیشی کا مسئلہ ظاہر ہے اس وجہ سے کہا گیا ہے کہ یہ مسئلہ فرع ہے۔ اس مسئلے کا جس میں اعمال کو جز ایمان کہا گیا ہے۔

بعض محققین نے کہا ہے کہ ہم ایمان کی زیادتی اور کمی قابل تسلیم سمجھتے ہیں۔ اسوجہ سے کہ افراد امت کا ایمان بنی صنیۃ اللہ علیہ وسلم کے

ساتھ برابر نہیں ہے۔ بلکہ ایمان نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا سب سے بڑا
 ہے اس وجہ سے حضرت ابراہیم علیہ وعلی نبینا الصلوٰۃ والسلام نے
 کہا۔ وَلَٰكِنْ لَّيُطَمِّئَنَّ قَلْبِي۔ اس سے ظاہر ہے۔ کہ ایمان میں زیادتی ممکن
 ہے۔ کیونکہ اطمینان زیادتی کا مقتضی ہے۔ چنانچہ یہ امر ظاہر ہو۔

فرق قدریہ کا یہ مذہب ہے کہ ایمان معرفت کا نام ہے۔ علمائے ان
 کے قول کے خلاف ہوئے پر اتفاق کیا ہے۔ کیونکہ اہل کتاب نبوت و رسول
 اس کی معرفت رکھتے تھے۔ جیسے کہ وہ اپنی اولاد کو جانتے تھے۔ مع اس
 معرفت کے وہ بلا ریب کا فرمیں۔ کیونکہ انہوں نے تصدیق نہیں کی۔
 اور بعض ایسے تھے۔ کہ حق کو پہچانتے تھے لیکن بوجہ عناد اور تکبر کے
 انکار کیا کرتے تھے۔ کہ قولہ تعالیٰ وَجَعَدْنَا اِبْرٰہٖمَ اَسْمٰی عَلٰی اَنْفُسِهِمْ
 کفار نے انکار کیا اور ان کے دو نکاح یقین تھا۔

یہاں اس امر کا بیان کرنا ضروری ہو۔ کہ درمیان معرفت اور تصدیق
 کے کیا فرق ہے۔ جو کہ کفار کو معرفت مع الیقین حاصل تھی۔ اور ان کو کافی
 کہا گیا۔ اور تصدیق کی وجہ سے مسلمان کہلایا جاتا ہے۔ ان دونوں کے درمیان
 فرق کرنا ضروری امر ہے۔ فرق ان دونوں کے درمیان یہ ہے۔ کہ تصدیق
 عبارت ہے دل کو مضبوط اور قائم رکھنے سے اس پر جس کو خیر و ہندہ سے شناسنا
 یا سمجھنا۔ اور دل کو ایم و ایم رکھنا امر کسی ہے۔ یہ تصدیق کنندہ کے اختیار
 سے صادر ہوتی ہے اس وجہ سے اس کو ثواب اور عقاب دیا جاتا ہے
 اور صحیح عبادات کا اصل اور موقوف علیہ مقرر ہوا۔

اور معرفت غیر کسی ہے جیسے آنکھیں اٹھا کر کوئی شخص دیکھے بغیر
 قصد اور ارادہ کے اس کو دیوار کا مفید ہونا معلوم ہو جائے۔ یہ امر غیر
 ہے۔ اور غیر اختیاری اور اضطراری ہے۔ یہ وہ ہے۔ کہ جس کو بعض متقیین نے
 ذکر کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ تصدیق عبارت ہے صدق کی نسبت منجی طرف

بالا اختیار کرنا۔ اگر مخبر کی سچائی دل میں خود بخود بغیر اپنے کسب کے حاصل ہو گئی۔ تو وہ معرفت ہے۔ اس کو تصدیق نہیں کہتے۔ یہ تعریف باعتبار صحت کے شکل ہے۔ اس وجہ سے کہ تصدیق کیفیات نفسانیہ سمجھی افعال اختیار یہ میں سے نہیں ہے۔ کیونکہ جب ہم کسی نسبت کو تصور کرتے ہیں اور ہمیں اس نسبت کی بین چیزوں میں شک ہوتا ہے کہ یہ نسبت بالاثبات ہے۔ یا بالظنی ہے۔ پھر برہان اس نسبت پر قائم کیا جاتا ہے۔ پس وہ جو ہم کو حاصل ہوتا ہے بعد اقامت برہان کے یہ تصدیق ہے۔ اس کو حکم اور اثبات اور اتباع بھی کہتے ہیں۔ ہاں اس کیفیت کا حاصل کرنا بالا اختیار ہوتا ہے یا بخود کہ اسباب مینا کیے جائیں پھر ان میں غور اور فکر کیا جائے۔ اور موانع ہنر اور فکر کو دفع کیا جائے جو موانع ہیں سب دفع کیے جائیں اسی اعتبار سے ایمان کی تکلیف دہی گئی ہے۔ یہی مراد اس کی ہے۔ جو ایمان اور تصدیق کسی اور اختیار سے کہتا ہے۔ حصول تصدیق میں معرفت کافی نہیں ہے۔ کیونکہ وہ معرفت کبھی بغیر ان اسباب کے حاصل ہو جاتی ہے ہاں وہ معرفت یقینیہ جو کہ اسباب سے حاصل ہوتی ہے۔ وہ ضرور تصدیق سے اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ کیونکہ یہی ہم سنی تصدیق کا ہے جس سے فارسی میں گردین کے ساتھ بغیر کرتے ہیں۔ ایمان اور تصدیق ایک چیز نہیں ہیں۔ اور یہ تصدیق کفار معاندین کو حاصل نہیں ہو سکتی۔ اگر ان کو حاصل ہو جائے۔ تو ان کو کافر کہنا بوجہ نہ اقرار کرنے کے ہی۔ ہاں جو د تصدیق کے انکار اور عناد پر قائم تھے۔ ان وجہ سے ان کو کافر کہا گیا الغرض اگرچہ ان کو یقین اور تصدیق حاصل تھی۔ لیکن ان سے امارات تکذیب اور عناد کے پائے گئے۔ اس وجہ سے ان کو کافر کہا گیا۔

والایمان والاسلام واحد ایمان اور اسلام ایک ہیں۔ اس وجہ سے کہ اسلام کا معنی نابعداری احکام شرعی کی کرنی ہے۔ اور ان احکام

پر یقین لانا ہے۔ اور یہی ایمان اور تصدیق کی حقیقت ہے۔ جیسے کہ یہ گذر چکا ہے۔ اس کی تائید اس آیت شریف سے ہوتی ہے فَاعْرِضْ جَنَّا مَنْ كَانَ فِيهِمْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا عَلَيْهِمْ عَيْتًا مِنْ آلِ الْبُحْلِينَ حاصل یہ ہے۔ کہ شریعت میں کسی خاص فرد پر یہ حکم نہیں لگایا جاسکتا کہ یہ مومن ہے اور مسلم نہیں یا مسلم ہے اور مومن نہیں ہے۔ دونوں کے واحد ہونے سے ہی غرض ہے کہ دونوں میں جدائی باعتبار شرع کے نہیں ہے مشائخ کے کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ان دونوں میں تفریق کا ارادہ نہیں کیا۔ بانی طور کہ احمد ہما آخر سے جدا نہیں ہوتا۔ اور دونوں میں باعتبار مفہوم کے اتحاد نہیں ہے۔ جیسے کہ کفایت میں مذکور ہے کہ ایمان اللہ تعالیٰ کی تصدیق کرنی ہے۔ اسکے اوامرو نواہی کو تسلیم کرنا ہے اور اسلام تابعداری اور اس کی اہمیت کے آگے عاجزی اور انکسائی کرنی ہے۔ اور یہ ثابت نہیں ہو سکتا بغیر امر اور نہی کے قبول کرنے کے۔ پس ایمان اور اسلام باہم ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے۔ پس دونوں حکم میں متغایر ہیں۔ اور جس نے دونوں میں تغایر ثابت کیا ہے اس سے دریافت کیا جائے۔ کہ جو شخص اسلام لایا ہے اور ایمان نہیں لایا۔ اسکے کیا حکم ہے۔ اور جو ایمان لایا ہے۔ اور اسلام نہیں لایا۔ اس کے لئے کیا حکم ہے۔ اگر اس نے تفریق حکمیں ثابت کیا۔ تو تغایر ثابت ہو جائیگا اور اگر ثابت نہ کیا تو اس کا قول باطل ہو جائیگا۔

س۔ آیت شریف قَالَتِ الْأَعْرَابُ لِمَ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا اس آیت میں ایمان اور اسلام کے متغایر ہونے کی تصریح ہے۔

ج۔ ہماری غرض اتحاد سے یہ ہے۔ کہ اسلام جو کہ شرع میں معتبر ہے وہ بغیر ایمان کے نہیں پایا جاتا۔ اور نہایت میں اسلام سے مراد ظاہری تقیہ

ہے۔ بدوں باطنی انقباض کے۔ اور یہ تا بعد از ہی ظاہری بمنزلہ کلمہ شہادت کہنے کے ہے۔ وہ کلمہ شہادت جس کے ساتھ تصدیق موجود نہ ہو۔ ایسے ایمان اور ایسے اسلام کا شرع میں اعتبار نہیں ہوتا۔

س۔ حدیث شریف میں ہے الا سلام ان تشہد ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزکوۃ وتصوم رمضان وتقيم البيت ان استطعت اليه سبيلاً کلمہ پیرا اور نماز ادا کرنا اور زکوٰۃ دینا۔ رمضان کا روزہ رکھنا۔ بیت اہل کعبہ کا حج کرنا۔ یہ امور مذکور سب کے سب اعمال میں۔ جو کہ تصدیق سے غیر ہیں۔

ج۔ امور مذکور اسلام کے امارات ہیں۔ جیسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وفد کو فرمایا۔ اقدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم قال عليه السلام شهادة ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله واقام الصلوة وایتاء الزکوۃ وصيام رمضان وان تعطوا من المتعمم الخمس۔ اس حدیث میں وہی اسباب جو اسلام کے لیے بتائے گئے تھے۔ وہی اسباب ایمان کے لیے فرمائے گئے ہیں۔ اب دونوں میں استحاث ثابت ہوا اور تغایر مرتفع ہوا۔ کما قال صلی اللہ علیہ وسلم لا ایمان بضع وسبعون شعبۃ اعلاھا قول لا اله الا الله وادناھا امانة الا ذی عن الطریق۔ ظاہر بات ہے کہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے۔ اعمال ظاہرہ امارات اور علامات ایمان کے ہیں۔ کلمہ طیبہ پڑھنا اعلیٰ ایمان کا عمل ہے۔ اور راستے سے موذی چیز کو دور کرنا ادنیٰ ایمان کا عمل ہے

اذا وجد من العبد بالتصديق والا قرار صح له ان يقول انا مؤمن حقاً لتحقيق الايمان ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن انشاء الله تعالى۔ جبکہ عید سے اقرار اور تصدیق پائی جائے اس کو

انا مومن تھا کتنا صحیح ہے۔ اور یہ مناسب نہیں کہ وہ اپنے ایمان میں شک کرے اور انا مومن کے ساتھ انشاء اللہ ملاوے۔ کیونکہ اپنے ایمان سے خبر دینے کے ساتھ کلمہ انشاء اللہ ملانے کے چند وجوہ ہیں۔

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ ایسا کلمہ کہنے والا شک کرنے والا ہوتا ہے۔ اور شک کرنا کفر ہے جیسے یہ امر ظاہر ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ شخص شک کرنے والا نہ ہوگا، بلکہ محض اوب کے لحاظ سے یا امور کو اللہ تعالیٰ کی طرف سپرد کرنے کی غرض سے۔ یا انجام میں شک ہونے کی غرض سے۔ اگرچہ حالت موجودہ میں اسکو کوئی شک نہیں ہے۔ یا اللہ تعالیٰ کے ذکر سے تبرک حاصل کرنے کی غرض سے۔ یا اپنے نفس کو پاک نہ کرنے کی غرض سے۔ یا اپنی جان کے ساتھ متکبر ہونے کی غرض سے۔ یہ کلمہ انشاء اللہ کہا جاتا ہے۔ لیکن موجب شک ہے۔ اگرچہ کہنے والے کی غرض کچھ ہی ہو۔ لیکن چونکہ موضع شک میں بھی ہی استعمال ہوتا ہے۔ لہذا دہم اور خیال کا شک اس کے کہنے سے پیدا ہوتا ہے اس وجہ سے ایسے کلمہ کا ترک اولیٰ ہے۔ اس وجہ سے مصنف نے لایینی کہا ہے لاینجوز پر تقریح نہیں کی۔ جبکہ کہنے والا بزم شک کے نہ کیگا تو اسکے جواز میں کوئی شک نہیں۔ البتہ اسکا ترک اولیٰ ہے۔ کیونکہ سوہم شک کا ہے۔

اصل جواز اس وجہ سے بھی ہے کہ اکثر اصحاب اور تابعین رحمہم اللہ کلمہ کو کہتے رہتے تھے۔ انا مومن کے ساتھ انشاء اللہ ملانا ایسا نہیں جیسے کہ انا شاب کے ساتھ انشاء اللہ ملاوے۔ کیونکہ جوان ہونا متکلم کے افعال کسمیم سے نہیں ہے۔ نہ آخرت میں موجودہ جوانی کو بقا ہے۔ اور نہ اس کے ساتھ کلمہ مذکورہ کے ملانے سے تزکیہ نفس کا ترک کیا جاتا ہے۔ اور نہ کبیر اس سے ترک ہوتا ہے۔ بلکہ انا مومن کے ساتھ انشاء اللہ ضم کرنا ایسا

ہے جیسے کہ انما زاد کے ساتھ کلمہ مذکورہ ملا دیا کرتے ہیں۔

بعض محققین اس طرف گئے ہیں کہ عبد کو اتنی تصدیق حاصل ہے کہ اس سے درجہ کفر سے نکل کر اسلام میں داخل ہو جائے لیکن تصدیق بذاتہ قابل کمی بیشی قابل شدت و ضعف ہے۔ وہ تصدیق جو کامل اور بچی ہے۔ وہ اللہ کی مشیت پر موقوف ہے۔ جیسے اس کا مل تصدیق والوں کے حق میں خداوند کریم نے فرمایا ہے۔ **اُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا اَنَّهُم دَخَلُوا عِندَ رَبِّهِمْ وَمُخْفَرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ**

بعض شافعیوں سے نقل کی گئی ہے کہ انا مؤمن من انشاء اللہ تعالیٰ کہنا درست ہے۔ اس وجہ سے کہ ایمان اور کفر نیک بختی اور بد بختی کا اعتبار بلحاظ آخر انجام کے ہوتا ہے۔ سید کامل وہ شخص ہے جو کہ آخر انجام مومن ہو کر گذر جائے۔ اگرچہ ساری عمر اس کی گناہ اور کفر میں گزری ہو کافر اور شقی وہ ہے جس کو کفر پر موت آجائے نعوذ باللہ منہا۔ اگرچہ ساری عمر وہ عبادت کرتا اور تصدیق رکھتا ہو۔ جیسے اس کی طرف اس قول جل و علی سے اشارہ کیا گیا ہے **كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ بَنِي صَلْتٍ لَا يُعِيبُ الْمَلَائِكَةُ سَلَامًا عَلَيْهِ** فرمایا ہے۔ **السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ** نیک بخت ہال کے پیٹ میں نیک بخت ہوتا ہے۔ اور بد بخت شکم مادر میں بد بخت ہوتا ہے۔

بعض شافعیوں کا قول مذکور باطل کیا گیا ہے۔ اس کا ابطال مصنف نے عبارت ذیل سے کیا ہے۔ **وَالسَّعِيدُ قَدْ لَبِثَ شَقِيًّا وَالشَّقِيُّ قَدْ لَبِثَ سَعِيدًا** نیک بخت کبھی بد بخت ہو جاتا ہے جیسے کہ بعد از ایمان کافر اور مرتد ہو جائے۔ **اَعَاذَنَا اللَّهُ مِنْ ذَلِكَ** اور بد بخت کبھی نیک بخت ہو جاتا ہے جیسے کہ کافر ایمان لائے۔ **التَّحْيِيَةُ يَكُونُ عَلَى السَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ** دونوں السعاده والا شقاه و ہما من صفات اللہ تعالیٰ ولا تخیر

عَلَى اللَّهِ وَصِفَاتِهِ بِأَبْأَعْيُنِ الْبَاطِنِ اس جگہ خالقِ سعادت ہی۔ وہ فعلِ ماضی
قدیم ہے۔ اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں آ سکتا۔ کیونکہ قدیم قابل اور محل تغیر
اور حوادث کا نہیں ہوتا۔ بہر حال سعادت جو صفت انسان کی ہے۔ اس
میں تغیر اور تبدل ضرور واقع ہوتا ہے۔ دراصل انسان اور خفییوں کے درمیان
جو تناسب مذکور ہے۔ لفظی ہے۔ کیونکہ ایمان اور سعادت سے اگر حصول
تصدیق مذکور کا مراد ہو تو وہ بالریب حاصل ہے۔ اس میں کوئی شک و شبہ
نہیں ہے۔ اگر باعتبار انجام کے لیا جائے تو اسکا حاصل ہونا مشیتِ یزوی
پر موقوف ہے۔ اب اس وقت اگر ظاہری تصدیق مراد ہو تو وہ حاصل ہے
اگر خاتمہ اور انجام غرض ہو تو وہ مشیت پر موقوف ہے۔ اس کے حصول پر
یقین کرنا محال ہے۔

وَفِي أَرْسَالِ الرَّسْلِ حِكْمَةٌ۔ لفظ رسل کا رسول کی جمع ہے۔ مراد اس
سے وہ عبد ہے جو کہ اللہ تعالیٰ اور اس کی مخلوقات اور لو العلم کے درمیان سفیر
ہوتا ہے۔ کہ وہ باتیں جو کہ انکے عقول سے باہر ہیں ان کو سمجھا دے۔ اور انکی
بیماریاں دور کر دے۔ وہ ایسے مسائل میں جو انکے دین اور دنیا کے مصالح
ہیں۔ تم نے نبی اور رسول کے معنی تو ابتداء سے کتاب میں پہچان لیے ہیں
رسول کے بھیجنے میں حکمت اور مصلحت ہے۔ اس میں اشارہ ہے۔ کہ رسول کا
بھیجا واجب ہے۔ اسکے معنی یہ نہیں ہیں۔ کہ امد پر واجب ہے۔ بایں معنی کہ
اس کے ترک سے گناہ لازم آئے۔ بلکہ واجب کا یہ معنی ہے۔ کہ اس کو
حکمت مستقیمہ چاہتی ہے۔ کیونکہ اس میں بہت فائدہ ہیں۔ ارسال رسل
کا متن نہیں ہے جیسے کتب پرست اور براہمہ کہتے ہیں۔ ممکن کے دو
طرف مساوی ہوتے ہیں جیسے کہ اسکو علماء کلامین کہتے ہیں۔ پھر مصنف
نے اشارہ کیا کہ ارسال رسل ثابت اور موجود ہے۔ اسکا فائدہ بیان کیا
اور بعض رسل کا نام لے کر بتا دیا کہ رسل عظام ہیں۔ وَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَيْكَ

تعالیٰ رسول من البشر الی البشر میسرین و یمتدین۔ اللہ تعالیٰ نے رسول بھیجے جو کہ اہل ایمان کو خوشخبری دینے والے ہیں۔ اور وہ رسول افراد انسان سے ہیں۔ جو لوگ انکے فرمان کے مطابق عمل کریں ان کو جنت کی خوشخبری سنائے ہیں۔ اور جنہوں نے ان کی اطاعت نہیں کی۔ ان کو عذاب اور عقاب سے ڈرائے والے ہیں۔ رسولوں کے تابعدار کو جنت کے ساتھ خوشخبری دینا اور انکے نافرمان کا فریادکار کو عذاب اور عقاب ڈرانا عقل سے نہیں معلوم ہو سکتا۔ اگر معلوم ہو سکے تو کسی خاص فرد کو جو کہ زمانہ بھر میں واحد بعد واحد ہوگا۔ اس تقدیر پر عوام انسان ذوی العقول اس نعمت کے محروم رہتے تھے۔ اس وجہ سے رسول بھیجنے ضروری اور تقضی حکمت ہوئے۔ پیغمبرین للناس ما یمتاجون الیہ من امورا لدنیا والدین۔ وہ رسول لوگوں کو ضروریات دنیا اور ضروریات دین بیان کریں گے۔ یہ اسوجہ سے کہ خدا تعالیٰ نے جنت اور دوزخ پیدا کی ہے اور دونوں کے لیے تفصیل بنو۔ اور ان کے بہت سے حالات ہیں۔ جو کہ عقل سے نہیں معلوم ہو سکتے۔ اسی طرح خداوند تعالیٰ نے اجسام نافذ اور مضرہ پیدا کیے ہیں۔ ان کی معرفت عقل اور حواس کو نہیں حاصل ہو سکتی۔ اسی طرح بعض اسکے ایسے احکام ہیں۔ جو کہ ممکن ہیں اس کی کسی جانب عقل جزم نہیں کر سکتا۔ اور بعض احکام اسکے واجبات ہیں اور بعض ممکنات ہیں۔ وہ عقل کو معلوم نہیں ہو سکتے۔ مگر اس صورت میں کہ وہ ان کی طرف دائمی توجہ رکھے۔ اور انکے حال سے کامل بحث کرنا ہے۔ اس قدر شغل رکھے کہ اتنی دیگر امور کو سطل اور ترک کر دے۔ بعد اس قدر تکلیف برداشت کرے کہ شاید بعض پر کچھ نہ کچھ ظاہر ہو جاوے۔ چونکہ احکام الہی عقل سے بعید تھے تو اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے رسول بھیجے۔ تاکہ وہ احکام الہی کو بیان فرمائیں جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ۔ ہم نے تم کو محض تمام عالم کے لیے رحمت

بھیجا ہے۔ وایدھم بالھجنات الناقصات للعادات اللہ
 تعالیٰ نے اپنیا کو معجزات کے ساتھ بھیجا۔ معجزات معجزہ کی جمع ہے۔ یہ
 وہ امر ہے جو کہ عادت کے خلاف ہو اور جو اسکو ظاہر کرے وہ نبوت کا
 مدعی ہو۔ اور معجزہ اس وقت ظاہر کرنا ہے۔ جبکہ کفار کے ساتھ معارضہ کرتا
 ہے۔ اور وہ معجزہ ایسا ہو کہ منکرین اس کا مثل نہ لاسکیں۔ اگر رسول کے
 ساتھ معجزہ نہ ہوتا تو اسکے قول کو قبول کرنا لازم نہ ہوتا۔ نیز کاذب کی
 تیز غیر کاذب سے نہ ہوتی۔ اور جب معجزہ دکھا گیا ہے۔ تو اس کا صادق
 اور کاذب کی تیز ثابت ہو جاتی ہے۔ صادق کا معجزہ دیکھ کر جزم اور یقین
 بطور لازم غیر منطک کے آجاتا ہے۔ اس جزم کی بنا عادت پر ہے۔ بایں طور کہ
 اللہ تعالیٰ تلوار معجزہ کے بعد صدق کا علم پیدا کر دیتا ہے۔ اگرچہ بعد طور معجزہ
 کے صدق کا نہ ہونا بھی ممکن ہے۔ اس کی نظیر ایسی ہے جیسے کوئی شخص ایک
 جماعت کے سامنے ایک معین بادشاہ کے رسول اور قاصد ہونیکا دعویٰ
 کرے۔ کہ مجھ کو بادشاہ نے تمہاری طرف لے جماعت روانہ کیا ہے۔ پھر اس
 کی تصدیق کے لئے لوگوں نے بادشاہ سے خلاف عادت کام کرنے کی ہمت
 کی جیسے کہ کہا جائے۔ کہ بادشاہ اپنے مقام سے خلاف عادت تین دفعہ
 کھڑا ہووے۔ ایسی علامت کے لوگوں کا تصدیق آجاتا ہے۔ اگرچہ کذب
 بھی ممکن ہے۔ کیونکہ جواز عقلی کے لئے کوئی مانع نہیں ہے۔ اگرچہ علم یقینی
 حاصل ہو جائے جیسے کہ ہمارے یقین ہے۔ کہ احمد بہاؤ سونے کا نہیں ہوا
 مگر ممکن ہے کہ وہ سونے کا ہو جائے۔ اسی طرح اس جگہ بھی اس قائل کے
 صدق کا علم حاصل ہو جاتا ہے۔ یہ حصول علم باعتبار اجراء عادت کے ہے
 کیونکہ عادت اور تجربہ بھی علم کا ایک طریقہ ہے جیسے حسن علم کا ایک ذریعہ
 ہے۔ اس میں یہ قباحہ نہیں ڈالتا۔ کہ یہ ممکن ہے کہ معجزہ غیر اسد کھٹ
 سے واقع ہو۔ یا وہ معجزہ تصدیق رسول کے لئے نہیں کیا گیا ہو۔ یا وہ

کاذب کی تصدیق کئے ہو۔ اس میں اور احتمالات بھی پیدا ہو سکتے ہیں ان احتمالات کے بچانے میں کوئی ہرج یا کوئی مضائقہ نہیں ہو جیسے قباحیت نہیں پیدا کرتا۔ آگ کے چارہ ہونے کو امکان آگ کا عدم الحاد ہونا مضر نہیں ہے۔ ایک طرف پر یقین ہے۔ دوسری طرف کا امکان ہے۔ ایک طرف کی تصدیق کو دوسری طرف کا امکان مضر نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہو کہ اگر حرارت ناز کو معدوم فرض کیا جائے۔ اس سے کسی قسم کی قباحیت لازم نہیں آتی۔ واول الانبیاء آدم علیہ السلام و آخرہم محمد صلی اللہ علیہ وسلم آدم علیہ السلام کی نبوت قرآن پاک سے ثابت ہے۔ کیونکہ آدم علیہ السلام نے اپنی اس وقت کی امت کو منح کیا۔ اور مامور بہ کا حکم دیا تھا۔ اس کے سوا اس زمانے میں کوئی اور نبی نہیں ہے۔ نبوت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ثبوت ہو اس وجہ سے کہ اپنے نبوت کا دعویٰ کیا اور معجزہ ظاہر کیا۔ نبوت کا دعویٰ تو قوتاً اترے ثابت ہو۔ اظہار وجہ کا دو وجہ سے ثابت ہو۔

ایک وجہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کلام الہی کو ظاہر کیا۔ اور بلغا کے ساتھ معارضہ کیا مع کمال بلاغت کے وہ معارضہ کرنے سے عاجز ہوئے ایک چھوٹی سورت قرآن کا مقابلہ نہ کر سکے۔ باوجود سخت دشمنی کے عاجز ہوئے۔ یہاں تک کہ جب قرآن کا مقابلہ نہ کر سکے تو جنگ شروع کر دیئے تو ارباب تہ میں لے کر شمشیر بازی شروع کی گئی۔ کسی سے قرآن کی بلاغت اور فصاحت کے قریب بھی کوئی کلام نقل نہیں کیا گیا۔ اور نہ انہوں نے کہا ہے۔ نہ ان کی طاقت تھی۔ اگر وہ کہتے ضرور ان سے منقول ہوتا۔ اس سے صاف ثابت ہوا کہ قرآن معجزہ ہے۔ اور یہی معجزہ کافی ہے۔ اس سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق ہوئی۔ یہ علم عادی ہے جیسے کہ گذر گیا ہے اگر احتمالات دیگر باقی ہیں۔ تو ان کی بقا کی کوئی مضرت نہیں ہے جیسے ہی

حال جمع علوم مادی کا ہوا کرتا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ معجزات خوارق عادت باعتبار مجموعہ موجودہ کے حد تو اتر کو پہنچتے ہیں۔ اگرچہ ہر ایک باعتبار تفصیل کے حد تو اتر کو نہیں پہنچا جیسے شجاعت علی رضی اللہ عنہ کی اور سخاوت حاتم طائی کی درجہ تو اتر کو پہنچتے ہوئے ہیں۔ اور معجزات اور خوارق عادت کتب سیر میں مذکور ہیں اصحاب کشف بنی صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو دوجہ سے ثابت کرتے ہیں ایک وجہ یہ ہے کہ تو اتر سے آپ کے احوال قبل نبوت اور بعد دعویٰ نبوت کے اور حالت دعویٰ نبوت کے جو ثابت ہوئے۔ اور آپ کے اخلاق عظیمہ اور آپ کے احکام حکمیہ سفیہ اور آپ کی بہادری اور شجاعت جس سے بڑے بہادر عاجز ہو جاتے تھے۔ اور آپ کا بھروسہ اللہ کی مددگاری اور عصمت سبحانی پر تھا۔ سخت نازک وقتوں میں آپ کا قدم ثابت رہتا۔ یہاں تک کہ کفار جو آپ کے دشمن تھے۔ وہ بھی آپ کے شاخو ان تھے۔ کوئی فعل اور قول کوئی عادت اور خصلت آپ کی قابل محن نہ تھی۔ عقل ایسے نکل اٹھ کر کا جماع سوا رسول برحق کے غیر میں متعین پاتا ہے۔ یہ بھی عقل متعین جانتا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ ایسے برگزیدہ افعال اور اخلاق کسی مفتری اور کاذب میں جمع کر دے۔ پھر اس کو تینیں سال جہالت کے پھر اسکے دین کو سب ادیان پر غالب کرے اور اس کی دشمنوں پر ادا کرے۔ اور اسکے آثار اس کی موت کے بعد قیامت تک قائم رکھے۔ یہ امور عقل تسلیم نہیں کرتا۔ بلکہ یہ نبی برحق کی شان ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی قوم کے درمیان نبوت کا دعویٰ کیا۔ جو کہ کتاب جانتے تھے۔ اور نہ حکمت سے واقف تھے۔ اور ان کو کتاب اور حکمت سکھائی۔ ان کو احکام اور شرائع سکھائے ان کو عمدہ اخلاق کی تعلیم دی۔ اور بہتوں کو علمی اور عملی فضائل میں کامل کیا اور تمام عالم کو نور ایمان سے منور کیا اور اعمال صالحہ سے روشنی پھیلانی اور

اللہ تعالیٰ نے اسکے دین کو تمام ادیان پر غالب کیا جس طرح کہ خداوند تعالیٰ نے وعدہ کیا تھا۔ رسالت اور نبوت کا اسکے سوا اور کوئی معنی نہیں ہے اور جب جناب کی نبوت ثابت ہوئی۔ اور جناب کے کلام سے اور خداوند کریم کے کلام سے یہ ثابت ہوا ہے کہ نبوت آپ کی آخری ہے۔ آپ جمیع انبیاء کے خاتم ہیں۔ آپ کی رسالت عام ہے۔ کل افراد انسان کے لئے مبعوث ہوئے ہیں۔ بلکہ جمیع جنات اور انسانوں کے لئے ہیں۔ اس سے ثابت ہوا کہ آپ کل انبیاء کے آخر ہیں اور نبوت آپ کی عرب کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ زعم نصاریٰ کا غلط ہے۔

س۔ حدیث میں وارد ہے کہ علیہ السلام آسمان سے نازل ہوئے پس آپ کیسے خاتم الانبیاء ہوئے۔

ج۔ جیسی علیہ السلام بعد از نزول دین محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تابع ہونگے۔ ان کا دین منسوخ ہو چکا ہے۔ ان کی طرف وحی نازل ہوگی وہ اپنے دین کے احکام مرتب نہیں کریں گے۔ بلکہ دین محمدی پر عامل ہونگے اور محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ ہونگے۔ پھر صحیح ہے کہ جیسے علیہ السلام لوگوں کو نماز پڑھائی گئے۔ امام ہدیٰ انکا مقتدی ہوگا۔ کیونکہ علیہ السلام افضل ہیں۔ ان کی امامت اولیٰ ہے۔ وقد ردی بیان عددہم فی بعض الاحادیث۔ انبیاء کا عدد بعض روایات میں وارد ہے جیسے کہ روایت کی گئی ہے۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن عدد الانبیاء فقال مائة الف واربعة عشرون الفا وفي رواية مائتا الف واربعة وعشرون الفا۔ سو در عالم صلے ہر علیہ وسلم سے انبیاء کی تعداد کا سوال کیا گیا۔ تو آپ نے ایک لاکھ چوبیس ہزار فرمائے۔ اور دوسری روایت میں چوبیس ہزار فرمایا ہے۔ والاولیٰ ان لا یقصر علی عدد فی التسمیة فقد قال اللہ تعالیٰ منهم

مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ - وَلَا يَتُوبُ مِنْ فِي
ذکر العدد ان یدخل فیہم من لیس منهم ان ذکر عدد اکثر من
عدد ہما وینخرج منهم من هو منهم۔

اولی یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے عدد کو معین نہ کیا جائے۔ اللہ تعالیٰ
نے فرمایا ہے۔ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ
بعض انبیاء کا قصہ ہم نے تمہیں بتایا ہے۔ اور ان میں سے بعض کا قصہ ہم نے
تمہیں نہیں بتایا۔ پس اگر عدد زیادہ کہا جائے تو غیر نبی کا نبی ہونا لازم ہے
جسے گار۔ اور یہ باطل ہے۔ اور اگر کم کہا جائے۔ تو نبی کو غیر نبی تسلیم کیا جائے
یہ دونوں امر باطل ہیں۔

ان ذکر اقل من عدد ہما و مصنف کی یہ ہے کہ خبر واحد جمع
شرائط صحت پر مشتمل ہو تو بھی مفید ظن کا ہے ظن کا اعتبار مسائل فقہیہ
میں نہیں ہوتا۔ پھر خاص کر جبکہ روایت میں اختلاف بھی وارد ہو۔ اور ظاہر
کے بیان پر کتاب اللہ کی مخالفت بھی لازم آتی ہو جیسے کہ آیات بالا مذکور
ہو چکی ہیں۔ بنا پر خبر واحد یا غیر نبی کا نبی ہونا لازم آتا ہے۔ یا نبی کا غیر نبی ہونا
واقع ہوتا ہے۔ یہ دونوں امر باطل ہیں۔ لہذا عدد انبیاء کو ایک عدد خاص
میں محصور کرنا باطل ہے۔ و کلہم کانوا مخبورین مبطلین عن اللہ تعالیٰ
جسے انبیاء اللہ تعالیٰ کے احکام پہنچاتے تھے۔ اور اللہ تعالیٰ کے احکام سے
خبر دیتے تھے۔ کیونکہ خبر دینا اور تبلیغ کرنا نبوت اور رسالت کا معنی ہے۔
صادقین ناصحین للخلق۔ انبیاء صادق تھے۔ اور مخلوقات کے خیر خواہ
تھے۔ تاکہ رسالت اور بعثت کا فائدہ باطل نہ ہووے۔ اس میں اشارہ
ہے۔ کہ انبیاء علیہم السلام کذب کے پاک ہیں۔ خصوصاً ان امور میں جو کہ شریعت
اور دین کے ساتھ شلیق رکھتے ہوں۔ وہ جو اہمیت کے لیے ارشاد اور
ہدایت ہو۔ اس میں کسی وجہ سے کذب نہیں ہو سکتا۔ بلکہ احکام دین

اور تبلیغ دین میں کذب و عدا بالاجماع باطل ہے۔ اور سو ا بھی اکثروں کے نزدیک باطل ہے۔ باقی دیگر گناہوں سے جو ان کی عصمت ثابت ہے۔ اس میں تفصیل ہے۔

(۱) کفر سے بالاجماع انبیاء معصوم اور مامون ہیں۔ رسالت اور وحی سے قبل بھی معصوم ہیں اور رسالت اور وحی کے بعد بھی معصوم اور محفوظ ہیں۔ یہ مسئلہ اجماعیہ متفق علیہا ہے۔ اسی طرح گناہ کبیرہ کو عہد اکرم سے بھی معصوم ہیں۔ یہ جمہور علماء کی رائے ہے۔

فرقہ حشویہ کا اس میں اختلاف ہے۔ وہ یہ کہ گناہ کبیرہ کا امتناع عقلاً ہے۔ یا کہ دلیل سمعی سے ثابت ہے۔ گناہ کبیرہ سو ا کو اکثروں نے جائز لکھا ہے۔ گناہ صغیرہ جمہور کے مذہب میں عہد اجازت میں۔ کہ ان سے واقع ہو جائیں اس مسئلہ میں جیاتی اور اسکے اتباع کا خلاف ہے۔ صدور صفائے کما سو اسب کے نزدیک جائز ہے۔ کہ واقع ہو جائیں۔ مگر وہ گناہ جو خست اور ذلت پر دلالت کرتے ہیں جیسے کہ ایک نوالہ کی چوری کرنی یا ایک دانہ وزن کو کم قولنا یہ بالاتفاق انبیاء سے سرزد نہیں ہوتے۔ باقی اور صفائے اگر وہ ان پر ضرر دار ہو جائیں۔ ہرگز نہیں کریں گے۔ اور ان کے کرنے سے باز رہیں گے بعد وحی کے ان کا احتراز کرنا معاصی سے ظاہر ہے۔ اور اس سے انکار گناہ لازمی امر ہے۔ گناہ کبیرہ کا ارتکاب اور صدور قبل از وحی متنع نہیں ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں۔ کہ قبل از وحی بھی صدور کبائر کا انبیاء سے ممنوع ہے کیونکہ انبیاء کے اتباع کا حکم ہے اور کبائر کے ارتکاب سے نفرت پیدا ہوتی ہے۔ لہذا ان کا مرتکب ہونا عقلاً ممنوع ہے۔ کیونکہ مصالحت اور بعثت کے منافی ہے۔

حق یہ ہے۔ کہ جو گناہ موجبات نفرت کے ہیں۔ جیسے اپنی والدہ سے زنا کرنا۔ اور اسی طرح دیگر معاصی اور فجور کا مرتکب ہونا یا وہ صفائے کرنا جو کہ

جو کہ ذات اور حقارت پر دلالت کرتے ہوں۔ ایسے گناہوں کے ارتکاب سے عقلاً منزہ اور بہتر ہیں۔

شیعہ کے مذہب میں انبیاء گناہ کبیرہ اور صغیرہ دونوں سے قبل از وحی اور بعد از وحی معصوم ہیں۔ لیکن ان کے مذہب میں انبیاء سے کفر کا صادر ہونا اپنی جان بچانے کے لیٹے جائز ہے جسے وہ تقیہ سے تعبیر کرتے ہیں جب تفصیل ظاہر ہوئی اب جہاں انبیاء کے کذب اور معاصی کا ذکر خبر واحد سے ہے وہ مردود ہے۔ اور جو بطریق تو اتر نقل ہوا ہے۔ اس سے معنی ظاہری مراد نہیں ہیں۔ اگر معنی دوسرا مراد لینا ممکن ہو۔ ورنہ ترک اولیٰ پر محمول کیا جائیگا۔ یا اس کو رسالت کے پہلے فرض کیا جائیگا اس کی تفصیل کتب مطولہ میں مذکور ہے۔

و افضل الانبیاء محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
سب انبیاء سے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افضل ہیں لقولہ تعالیٰ کنتم خیر امۃ اخرجت للناس الا یہ امت کا بہتر ہونا باعتبار کمال دینی کے ہوتا ہے۔ اور امت کا دین میں کامل ہونا۔ ان کے نبی کے کمال پر موقوف ہو وہ نبی جس کے وہ امت اور تابع ہیں۔ حدیث سے استدلال پر کون ہے۔ اناسید ولد آدم ولا فخر۔ یہ حدیث مطلقاً فضیلت پر ولایت نہیں کرتی۔ کیونکہ ولد آدم سے آدم علیہ السلام خارج ہیں ان پر فضیلت حدیث سے ثابت نہیں ہو سکتی۔ لہذا اس مدعا کے ثبوت کے لئے آیت مذکورہ کافی دلیل ہے۔

و الملئکۃ عباد اللہ تعالیٰ عالمون باہرہ فرشتے اس تعالیٰ کے بندے ہیں اور اس کے حکم سے مطلع ہیں کتاب اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ کقولہ تعالیٰ لَا یَسْبِقُونَهُ بِالْأَعْوَالِ وَھُمْ بِأَمْرِہِ یَعْلَمُونَ۔ لَا یَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِہِ وَلَا یَسْتَصْرِیُونَ اللہ تعالیٰ

کے حکم سے نہیں بولنے۔ اور وہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے کام کرتے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت سے تکبر نہیں کرتے اور وہ نہیں جھکتے۔

ولا یوصفون بن کورۃ ولا انوشۃ فرشتے نہ نمائیں نہ مادہ۔

کیونکہ اس پر کوئی دلیل وارو نہیں ہوئی اور نہ عقل اس پر شہادت دیتا ہے اور جو کہ بت پرستوں نے کہا ہے کہ فرشتے خدا کی بیٹیاں ہیں۔ یہ مہمل اور محال ہے۔ ان کے حق میں حد سے گزرنا ہے جیسے یہود کہتے ہیں کہ بعض فرشتے مڑکب کفر کے ہو جایا کرتے ہیں۔ اس وقت خدا تعالیٰ ان کو مسخ کر دیا کرتا ہے۔ یہ فرشتوں کے حق میں کمی اور کوتاہی ہے۔

س۔ کیا ابلیس نے کفر نہیں کیا۔ اور وہ فرشتوں سے تھا۔ بوجہ

صحت استغنا کے ورنہ استغنا صحیح نہ ہوگی۔

ج۔ ابلیس فرشتہ نہیں تھا۔ بلکہ جنات میں سے تھا۔ اسنے اللہ تعالیٰ

کے حکم سے نافرمانی کی۔ اور یہ ابلیس فرشتوں کی صف میں تھا۔ بڑی عبادت

کرتا تھا بڑے درجے والا تھا۔ فرشتوں کے اندر رہتا تھا اس وجہ سے

استغنا صحیح ہوئی اس کو تغلیباً فرشتہ کہا گیا

حادث ماروت یہ دونوں فرشتے تھے ان دونوں سے کفر او

گناہ کبیرہ سرزد نہیں ہوا اور ان کو عذاب جو دیا جاتا ہے ایسا ہے جیسے

انیا کو ترک اولیٰ پر عتاب ہوا کرتا ہے۔ جیسے یہود وغیرہ غیر عمدی پر گرفت

ہوا کرتی ہے۔ یہ دونوں فرشتے وعظ کیا کرتے تھے کہ ہم آزمائش کے لئے

آئے ہوئے ہیں تم کفر نہ کرو۔ سحر کی تعلیم دینے میں کفر نہیں ہے بلکہ اس پر

اعتقاد کرنا اور اس پر عمل کرنے سے کفر لازم آتا ہے۔

واللہ تعالیٰ کتب انزلہما علیٰ انبیاءہ و بین فیہما امرہ و

بھیہ و وعدہ و وعیدہ واللہ تعالیٰ کی کتاب میں ہیں جو کہ اللہ تعالیٰ نے

اپنے انبیاء پر نازل کی ہیں۔ اور اسنے ان میں اپنا امر اور نبی وعدہ اور وعید

بیان کی ہیں اور یہ امر وغیرہ سب اللہ تعالیٰ کا کلام ہے۔ اور وہ واحد ہے
تعداد اور تفاوت اس نظم میں ہے جو کہ پڑایا جاتا ہے اور کاتوں سے سنا
جاتا ہے۔ اس اعتبار سے قرآن افضل ہے پھر قرات اور انجیل اور زبور
ہے۔ جیسے کہ قرآن ایک کلام ہے اس میں تفصیل متصور نہیں ہے۔ پھر
قرات اور کتابت کے لحاظ سے بعض سورتوں کی فضیلت بعض دیگر پر جائز
ہے۔ جیسے کہ حدیث شریف میں وارد ہے تفصیل کی غرض یہ تھی کہ بعض
سورتوں کی قرات اسوجہ سے افضل ہے کہ ان میں اللہ تعالیٰ کا ذکر
زیادہ ہے یا یہ کہ وہ بہت نفع دینے والے ہیں۔ پھر دیگر کتب الہیہ قول
قرآن سے ان کا پڑھنا اور لکھنا منسوخ ہو گیا اور بعض ان کے حکام بھی
منسوخ ہو گئے۔

والمعراج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الیقظة یشتد
الی السماء ثمالی ما شاء اللہ تعالیٰ من الاعلیٰ حتیٰ رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم کا معراج باعتبار جسم مبارک بیداری میں آسمان تک پہنچا
آگے جہاں تک اللہ تعالیٰ سے جامہ درجات عالیات تک پہنچایا۔ یہ سب
برحق ہے۔

الحاصل کہ معراج حدیث مشہور سے ثابت ہے۔ اس کا منکر بدعتی ہے
نفس معراج کا انکار کرنا اور اس کو محال جانتا فلاسفہ کا مذہب ہے۔ جو کہ
کے۔ پھٹنے کو محال جانتے ہیں۔ درحقیقت آسمان کا پھٹنا اور
اکٹھا ہونا دونوں باعتبار قانون شرع کے جائز ہے۔ کیونکہ نفس جمعیت خرق
السیام کو منہ نہیں کرتی۔ جو حالت ایک جسم پر داخل اور خارج ہو سکے۔ وہ جسم
پر بھی ضرور داخل اور خارج ہو سکتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ جمیع کمالات پر قادر
مستغنیہ کا یہ قول کہ معراج بقطہ میں ہوا۔ اس سے مراد ان کا
روکنا ہے۔ جو کہ معراج کو ٹہلنے میں تباہ نہ ہو جائے۔

رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ان سے کہیں نے دریافت کیا کہ معراج کس حالت میں واقع ہوا۔ اس نے کہا کہ یہ ایک نیک خواہ اپنھا۔ اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ شب معراج میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم مبارک میرے بستر سے گم نہیں ہوا اور اللہ تعالیٰ نے بھی فرمایا ہے۔ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أُرِيْنَا إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ آیت شریف کی تاویل یہ ہے کہ یہیت باعین سے کی گئی ہے۔ اور حدیث کا یہ مطلب ہے کہ جسم سے روح مبارک جدا نہیں ہوا۔ اور معراج جسم مبارک اور روح دونوں کے لئے تھا۔ قولہ بشخصہ۔ اس میں ان کا روئے۔ جو کہ معراج کو باعتبار روح کے کہتے ہیں۔ یہ بات ظاہر ہے۔ کہ معراج باعتبار روح کے یا نیند میں معراج کا انکار نہیں کیا جاسکتا نیند میں انسان مسافات بعیدہ بلا شک و بلا انکار دیکھ کر کہتا ہے۔ کہ میں نے معراج کا سوت انکار کیا۔ بلکہ بہت سے مسلمان بھی بوجہ انکار کے مرتد ہو گئے تھے۔ قولہ لی السماء یہ قول مصنف کا اشارہ ہے اس شخص کے قول کے رد کو اس کی طرف جو معراج کو حالت بیداری میں بیت المقدس تک کہنے میں جیسے کہ قرآن شریف سے معلوم ہوتا ہے۔

قولہ ثم انی ما شاء اللہ تعالیٰ۔ یہ قول مصنف کا اقوال سلف میں جو اختلاف واقع ہے اس کی طرف اشارہ ہے۔ پس بعض کہتے ہیں کہ شب معراج میں جنت تک تشریف لے گئے۔ اور بعض دیگر کہتے ہیں کہ عرش تک کی سیر کی۔ اور بعض کہتے ہیں کہ عرش سے اوپر تشریف لے گئے تھے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ انتہائے عالم تک تشریف لے گئے تھے۔ پس شب کو بیٹا (جبکہ اسرار سے تعبیر کرتے ہیں) مسجد حرام سے بیت المقدس تک قطعی ہے۔ کیونکہ یہ قرآن شریف سے ثابت ہے۔ اور زمین سے آسمان تک خبر مشہور سے ثابت ہے۔ پھر آسمان سے جنت یا عرش وغیرہ تک

خبر احاد سے ثابت ہے۔ پھر صحیح یہی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے خداوند تعالیٰ کو دل سے دیکھا ہے۔ آنکھوں سے نہیں دیکھا۔

دو کرامات الاولیاء حق۔ اولیاء اللہ کی کرامت حق ہے۔ ولی وہ شخص ہے جس کو خداوند تعالیٰ کے صفات کی معرفت ہو۔ مع دوام طاعت کے۔ اور معاصی سے اعراض کرنے والا ہو۔ دنیاوی لذتوں اور شہوتوں سے اعراض کرتا ہو۔ دنیاوی امور میں دنیا داروں کی طرح ڈوبا ہوا نہ ہو۔ اولیاء کی کرامت یہ ہے کہ عادت کے خلاف کوئی فعل اس سے بطور میں آجائے۔ بشرطیکہ وہ ثبوت کا مدعی نہ ہو۔

پس وہ خارق عادت جو کہ کافریا فاسق سے سرزد ہوتی ہے۔ اس کو استدراج کہتے ہیں۔ اس کو کرامت نہیں کہا جاتا۔ اور وہ خارق عادت جو کہ دعویٰ نبوت کے ساتھ متصل ہو اس کو معجزہ کہتے ہیں۔ معجزات کا واقع ہونا نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک تھا۔ خاتم الانبیاء کے بعد کوئی معجزہ واقع نہیں ہو سکتا۔

کرامت کے ثبوت پر یہ دلیل ہے کہ کرامات اکثر اصحاب وغیرہم سے مروی ہیں۔ جن کا انکار نہیں ہو سکتا۔ خصوصاً امر مشترک تو ضرور ثابت ہے۔ اگرچہ بالتفصیل اور بالتخصیص خبر واحد سے ثابت ہیں۔ کرامت کا ثبوت کتاب اس سے بھی واقع ہے۔ کہ مریم کو حمل بغیر شوہر کے ہوا۔ یہ امر خارق عادت ہے۔ کہ اسی کا نام کرامت ہے۔ اور یہ قرآن پاک سے ثابت ہے۔ اور سلیمان علیہ السلام کا تخت ہوا پر چلتا تھا۔ یہ بھی کرامت ہے۔ پس کرامت اولیاء کی واقعی ہے۔ تو پھر ثبوت جو ان کی غیر ضروری امر ہے۔

پھر مصنف نے کرامت کی تفسیر کو بیان کیا اور وہ کرامات صحابہ کو بیان کیا۔ جو کہ عادت سے ہمہ بہت بعید تھے۔ پس مصنف نے کہا۔ فتعلیٰ الکرامۃ علیٰ طریق نقض الفاء للولی من قطع المسافة

البعیدۃ فی المسافات انتقلیۃ کرامت ظاہر پرتی ہو۔ مطابق فرق عادت کے جیسے دور دراز مسافت کو تھوڑے عرصہ میں طے کرنا۔ یعنی عادت کے بر خلاف ان سے کام ظاہر ہوتے ہیں۔ جیسے آصف بن برخیا نے بلقیس کا تخت ایک مہینے کی مسافت سے آنکھ کے چکرار میں حاضر کر دیا تھا۔ آصف بن برخیا سلیمان علیہ السلام کے وزیر تھے اور ولی اللہ تھے۔

وَقَدْ رَوَى عَنْهُمْ وَالْمَشْرَابِ وَالْيَاسِ عِنْدَ الْحَاجَةِ۔ کھانا پانی کی بڑا ضرورت کے وقت حاضر ہو جائے جیسے کہ مریم علیہا السلام کے حق میں مروی ہے۔ کہ ذکر یا علیہ السلام جب کبھی مریم علیہا السلام کے پاس محراب میں جایا کرتے تھے۔ وہ اس کے پاس بے بہا کارزق پاتے تھے ذکر یا علیہ السلام نے دریافت کیا۔ کہ یہ رزق کہاں سے آیا ہے۔ مریم نے کہا۔ کہ خدا تعالیٰ کا بھیجا ہوا ہے۔

وَالْمَشْرِابِ عَلَى الْمَاءِ۔ پانی پر چلنا۔ جیسے کہ لہسن اولیاء سے مروی ہے
وَالطَّيْرَانِ فِي الْمَاءِ۔ ہوا میں اڑنا جیسے کہ جعفر بن ابی طالب اور لقمان سرخسی سے نقل کیا جاتا ہے۔

وَكَلَامُ الْجَاهِلِ وَالْجَهْدِ وَالْجَهْدِ۔ اور بے زبان جانوروں کا ان سے بولنا۔ جہاد کا کلام کرنا۔ جیسے کہ سلمان اور ابو الدرداء رضی اللہ عنہما کے سامنے ایک پیالہ تھا۔ اس پیالے نے تسبیح پڑھی۔ اور ان دونوں نے وہ تسبیح سنی۔ بے زبان کا کلام کرنا جیسے اصحاب کہف کے کہتے تھے گمشدگی۔ اور جیسے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ ایک شخص نے گناہ پر سامان لا دیا تھا۔ اور وہ اُس کو بانک رہا تھا۔ ناگاہ اُس گناہ نے اُس شخص کی طرف مڑ کر دیکھا۔ اور کہا کہ ہم بوجہ نہ دینے کے لیٹ پیدا نہیں کیے گئے۔ ہم زمین سے لے کر

بل کھینچنے کے لیے پیدا کئے گئے ہیں۔ پھر لوگوں نے کہا سبحان اللہ کہ گائے
 باتیں کرتی ہے۔ نبی بنی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ میں اُس پر ایمان لایا
 آئی ہوئی بلا کو دفع کرنا۔ دشمنوں کی ہیم کا پورا ہو جانا اس کے سوا اور
 ایسے امور جو خارق عادت ہیں۔ وہ سب انبیاء علیہم السلام کے معجزات ہیں
 واندفاع المتوجه من البلاء وكفاية الملم عن الاعداء
 وغیر ذلک من الاشیاء۔ جیسے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے
 مسیت کے ممبر سے موضع نہاوند میں اپنی فوج دیکھ لی۔ یہاں تک کہ امیر
 فوج کو آواز دی کہ اے ساریہ پہاڑ کی طرف ہو جاؤ۔ تاکہ دشمن کے پھنک
 سے بچ جاؤ۔ اور ساریہ نے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا آواز اتنی
 دور سے سُن لیا۔ جیسے حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے زہریا اور ان کو
 کچھ نقصان نہیں پہنچا۔ جیسے دریائے نیل حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ
 کے خط سے جاری ہو گیا تھا۔ اولیاء کی کرامتوں کی مثالیں بیشمار ہیں جب
 معجزہ نے دلیل پکڑی ہے کہ اولیاء کی کرامت باطل ہے۔ اس وجہ سے
 کہ انبیاء کے معجزہ کے ساتھ التباس آجائے گا۔ کیونکہ وہ بھی عادت کے معجزہ
 ہے۔ اور کرامت کا بھی یہی حال ہے۔ اس استدلال کو رد کرنے کی غرض
 سے مصنف نے کہا ہے۔ ویکون ذلک یعنی کرامت جو کہ خلاف عادت
 ہے اور اولیاء سے ظاہر ہوتی ہے۔ یہی کرامت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا
 معجزہ ہے۔ کیونکہ یہ شخص جو کہ ولی ہوا ہے۔ بوجہ کمال اطاعت نبی اور
 ایمان بالرسول وغیرہ سے ہوا ہے۔ گویا نبی کا معجزہ ہوا۔ کیونکہ نبی کے
 امتی سے واقع ہوا۔ تو بالاضافۃ الی النبی معجزہ ہے۔ اور بالنسبت
 الی ولی کرامت ہے معجزة للرسول الذی ظهرت هذه الكرامة
 لواحد من امة لانه يظهر بها انه ولي ولن يكون ونيا الا
 وان يكون محققا ديانته۔ بیان تہ الاقرار بالقرینۃ اللسان

برسالة رسولہ - ہر ایک کرامت ولی کی اس کے نبی کے معجزات میں
شمار کی جاتی ہے۔ کیونکہ ولی کو کرامت بوجہ صدق نبی کے حاصل ہوتی ہی
اس صدق کی بدولت کرامت واقع ہوتی ہے۔ جبکہ وہ ولی اپنے نبی کا
اوامر و نواہی میں پورا تا بعد رہو۔ اگر صاحب کرامت اپنی جان کو اپنے
نبی کا تا بعد نہ کہے تو وہ ولی نہ ہوگا۔ اور نہ اس سے کرامت ظاہر ہوگی
حاصل یہ ہے کہ ہر امر جو عادت کے خلاف ہو۔ وہ نبی کی نسبت
معجزہ ہوتا ہے۔ خواہ اس خارق عادت کا فاعل اور مباشر خود نبی ہو۔ یا
اس کا کوئی اور امتی ہو۔ وہی امر یا نسبت ولی کی کرامت ہے۔ کیونکہ
صاحب کرامت دعویٰ نبوت کے خالی ہے۔ پس نبی کو اپنے نبی ہونے
کا علم ضروری ہے اور وہ ارادتا اور قصدًا خارق عادت ظاہر کرے
اور معجزات پر یقین کر کے ایمان لانا لازمی ہوتا ہے۔ ولی کا یہ حال نہیں ہوتا
و افضل البشر بعد نبینا ابو بکر الصديق ثم عمر الفاروق
ثم عثمان ذو النورین رضی اللہ تعالیٰ عنہم ثم علی المرتضیٰ رضی اللہ
تعالیٰ عنہ کل بنی نوح انسان کو بفضل ہمارے نبی کے حضرت ابو بکر صدیق
رضی اللہ عنہ ہیں۔ پھر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ ہیں۔ پھر حضرت عثمان
رضی اللہ عنہ ہیں۔ پھر علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ ہیں۔
بہتر یہ ہے کہ مصنف بعد الانبیاء کہتے۔ مگر یہاں بعدیت زمانہ ہر
بنی سلی، شرعیہ و سلم کے زمانہ کے بعد اور کوئی نبی نہیں ہے۔ لہذا بعد الانبیاء
کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔

بعد از عیسیٰ کہنا بھی صحیح ہے کہ لازمی تھا۔ کیونکہ وہ بھی بعد از نبی سلی
الشرنیہ و سلم کے موجود ہو گئے۔ چونکہ وہ نبی ہیں۔ ان سے غیر نبی ہرگز افضل
نہیں ہو سکتا۔ اس وجہ سے ان کا اخراج بھی لازمی تھا۔ اگر مراد یہ ہو
کہ جو نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے بعد پیدا ہوتا ہو اس سے افضل ہیں۔ اس

سے افضل ہیں اس وقت دیگر اصحاب پر فضیلت ثابت نہ ہوئی۔ کہونکہ بعض اصحاب عمر میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نیسے تھے۔ اگر اس وقت کے موجودہ لوگوں پر فضیلت راد ہو تو تابعین خارج ہو جائینگے۔ کیونکہ اس وقت یہ موجود نہ تھے۔ اگر جمیع بشر جو روئے زمین پر موجود ہوں۔ اس وقت عیسے پر فضیلت لازم آتی ہے۔ اور یہ باطل ہے۔ الغرض مصنف کی عبارت پر بہت سے اعتراض ہیں۔ جو وارد ہوئے ہیں۔ لہذا عبارت مختصر حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت اور معجزات کو بغیر کسی انکار اور تردد کے قبول کیا۔ اس لئے انہیں صدیق کہا گیا۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے حق اور باطل کے درمیان فرق کیا اور خصومات میں حق بات کو ثابت کیا۔ لہذا انہیں فاروق کہا گیا۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو درمیان میں اس وجہ سے کہتے ہیں۔ کہ پہلے ان کا نکاح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لڑکی رقیہ کے ساتھ نکاح ہوا تھا پھر حضرت سرور عالم صلعم کی دوسری لڑکی ام کلثوم کے ساتھ نکاح ہوا۔ اور ان کے حق میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اگر میری تیسری لڑکی بھی ہوتی لے عثمان وہ بھی تمہیں ہی دیتا۔

پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ دیگر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے برگزیدہ ہیں یہی ترتیب علمائے متقدمین سے مروی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اس ترتیب پر ضرور متقدمین کے پاس ذیل تھی۔ ورنہ ایسا حکم کس طرح کرتے بعض عقیدین حضرت علی کو افضل جانتے ہیں۔ اور بعض دیگر عثمان رضی اللہ عنہ کو اولیٰ جانتے ہیں اکثر سلف صالحین کا یہ اعتقاد تھا کہ عثمان نہ افضل ہیں۔ ہم نے دونوں کے دلائل معارض پائے۔ اور یہ بھی دیکھا کہ مسئلہ افضلیت پر کوئی عل موقوف نہیں ہے۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ سکوت اہل توفیق گزشتہ کوئی

واجب ترک نہیں ہوتا۔ سنت صالحین کا فضیلت عثمان پر اتفاق تھا انہوں نے علامات اہل سنت سے قرار دیا ہے کہ وہ تفضیل شیخین کی کرتے ہیں اور زہدین سے محبت رکھتے ہیں۔ شیخین سے مراد حضرت ابوبکر صدیق اور حضرت عمر فاروق ہیں۔ مثنیین سے مراد حضرت عثمان اور حضرت علی بن ابی طالب ہیں۔ کہ اگر مراد افضل ہونے کی کثرت ثواب ہو۔ کہ مثنیین میں سے ثواب کس کو زیادہ ملا ہے۔ اس وقت سکوت اور توقف کے لئے وجہ صحیح ہے۔ اگر افضل ہونے سے مراد وہ امور ہوں۔ جس کو عقلمند فضائل سمجھتے ہیں اس حالت میں سکوت اور توقف کرنے کی وجہ نہ ہوگی۔ بلکہ جس میں فضیلت کے امور بہت موجود ہوں وہ دوسرے پر افضل ہوگا۔

وخللا فقام علیٰ ہذا الترتیب۔ چار یا رکی نیابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقامت دین اور ابراہیمؑ احکام میں اسی ترتیب تھی غرض یہ ہے۔ کہ پہلی خلافت حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی تھی۔ بعد ازاں عمر فاروق بنی اور اسکے بعد حضرت عثمانؓ کی۔ پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تھی اور شروع خلافت کا ایسا تھا۔ کہ بعد از انتقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کرام بنی سادہ کے مکان عمومی میں جمع ہوئے۔ بعد مشورہ کے اور بعد تنازع کرنے کے یہاں قائم ہوئی۔ کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو خلیفہ مقرر کیا جائے۔ تمام صحابہ نے اس پر اتفاق کیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ عیشہؓ کے بعد کچھ مدت کے تمام لوگوں کے سامنے بیعت حضرت ابوبکرؓ کی کر لی تھی۔ مگر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا حق خلافت نہ ہوتا تو حضرت علی رضی اللہ عنہ ضرور ان سے جھگڑتے۔ جیسے کہ حضرت معاویہؓ کے ساتھ جھگڑی اگر استحقاق میں خلافت میں علی رضی اللہ عنہ کے پاس کوئی نقص صریح ہوتی۔ تو ضرور اصحاب کے سامنے اگر دلیل قائم کرتے اس سے بطلان قول شیعہ کا ثبوت پڑے۔ اصحاب کرام کے حق میں یہ خیال نہیں کیا جاسکتا۔ کہ انہوں

علیؑ اور معاویہ کے درمیان یہ توڑ پھوڑ ہوئی تھی۔ وہ خلافت میں جھگڑا نہیں تھا۔ بلکہ وہ دیگر غلط اجتہاد کی کوئی وجہ سے تھا۔ اور جو خلافت اہل سنت اور شیعہ کے درمیان مسئلہ خلافت میں ہے۔ ہر ایک فریق جو دعویٰ علیؑ کا کرتا ہے۔ وہ سوال وجوہ ایسی بری کتابوں میں موجود ہیں۔

والخلافة ثلاثون سنة ثم بعد ذلك اماما مائة - خلافت تیس برس تک ہو بعد ازاں سلطنت ہوگی خلافت نہ ہوگی۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا خلافة ثلاثون سنة ثم يصير بعد هاهنا ملكا عضوقا تیس برس تک خلافت ہوگی۔ بعد ازاں چک مارنے والی سلطنت ہے گی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حیب دنیا سے ظاہری رحلت فرمائی۔ تو پورے تیس برس کے بعد حضرت علیؑ یعنی اللہ عنہ نے رحلت کی۔ تاہم خلافت کا حضرت معاویہؓ نہ سے پہلے پورا ہو گیا۔ بنا بریں آخری خلیفہ حضرت علیؑ ہیں۔

من۔ امت کے عفتا خلفائے عباسیہ کی خلافت پر شفق تھے۔ اسی طرح بعض دواخیوں کی خلافت پر بھی شفق تھی۔ اب تیس برس پر کیونکر حصر ہو سکتا ہے۔

ج۔ خلافت سے مراد جو کہ حدیث میں مذکور ہے۔ وہ خلافت کاملہ ہے جس کے ساتھ مخالفت شرعی کسی طرح سے مخلوط نہ ہو۔ وہ تیس برس ہے گی۔ اس کے بعد کبھی صحابی شریعت کے ہوگی یا اور کبھی کچھ مخالف اور کچھ موافق ہوں۔ پھر اس مسئلہ پر حجاج اور انصاف ہے۔ کہ امام مقرر کرنا لازم ہو کہ اللہ اس میں خلافت ہے۔ کہ امام اور بادشاہ کا مقرر کرنا خدا پر لا نعم ہے لوگوں پر مروج ہے۔ اور ان کا ثبوت دلیل نقلی ہے۔ یا کہ دلیل شرعی ہے۔ حق بات یہ ہے کہ بادشاہ کا مقرر لوگوں پر دلیل نقلی اور عقلی سے لازم ہے۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم من مات ولم يعرف

امام ذماتہ فقدمات میثۃ الجاہلیۃ جو شخص اپنے زمانہ کے
 امام کو نہیں جانتا ہو اور وہ مر جائے۔ وہ جاہلیت کی موت سے مرے گا۔
 است محمدیہ نے بعد وفات رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے امام اور بادشاہ
 کے مقرر کرنے کو بڑا ضروری کام سمجھا۔ یہاں تک دفن رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم پر مقدم کیا گیا۔ اسی طرح ہر ایک بادشاہ کے انتقال کے بعد بادشاہ
 مقرر کرنا ضروری امر جو سمجھا گیا تھا۔ جیسے کہ مصنف نے اس کی طرف اشارہ
 کیا ہے۔ والمسلمون لا بد لہم من امام یقوم بتنفيذ احکام
 واقامة حد و دھور سد نفور ہمد و تہیز جیوشہم و اخذ
 صدقاتہم و قہر المتغلبۃ و المتلصصۃ و قطاع الطریق و
 اقامة الجمع والاعیاد و قطع المنازعات الواقعة بین العباد
 و قبول الشہادات القائمة علی الحقوق۔ و تزویج الصغاس
 والصغائر الذین لا اولیاء لہم و قسمة الخنائم مسلمانوں
 کے لئے ایسے بادشاہ کی ضرورت ہے۔ جو ان کے اندر حدود و احکام کو
 قائم کرے۔ سرحدوں کو مضبوط کرے۔ فوج کو سامان پہنچائے لوگوں
 سے مال زکوٰۃ وصول کرے۔ جو لوگ ظالم و غالب ہو گئے ہوں۔ ان
 کو درست کرے۔ راہزلوں اور چوروں کو سزا دے۔ عید اور جمعہ قائم
 کرے۔ لوگوں کے باہمی مقدمات کا فیصلہ کرے۔ صحیح شہادت کو قبول
 کرے۔ یتیموں کے نکاح پڑھائے۔ مال غنیمت کو تقسیم کرے اس طرح دیگر
 امور کا انتظام جو لوگ اسکو خود نہ کر سکیں۔

مس۔ یہ کیوں جائز نہیں ہے۔ کہ ہر طرف میں جو شخص حسب شوکت
 ہو۔ وہی اپنے علاقہ والوں کے امور ضروری کا فیصلہ کرے۔ ایسے بادشاہ
 کی کیوں ضرورت نہ ہو۔ جو کہ تمام لوگوں پر قدرت رکھے۔
 ج۔ خاص بادشاہ جو کہ تمام لوگوں پر قادر اور غالب ہو۔ اس کی اس

درج سے ضرورت ہے کہ اس عورت کے سوا باقی عورتیں دنیا و عظیم پیدا ہوتا ہے جیسے ہم اسکو اپنے زمانہ میں دیکھتے ہیں۔

س۔ ایسے آدمی پر کتنا زنی چاہیے جو مباحہ دنیا و عظیم سے عام ہو وہی تمام انتظام کرے بادشاہ کی کیا ضرورت ہے جیسے کہ ترک میں بھی دستور قائم رہا ہے۔

ج۔ بیشک بعض دنیاوی امور نظم ہو جائیگا لیکن امور دینی کل نظم نہیں ہو سکتے۔ اور اقامت سلطان کے مقصود اہم امور دین کا انتظام ہی ہے۔ جب زمانہ خلافت تیس برس ہیں۔ تو اس سے معلوم ہوا۔

کہ تیس برس کے بعد امام جو خلیفہ سمجھا جائے کوئی نہ ہوگا۔ اب بدست مذکور کے بعد جو مرگیا وہ مردار مر گیا۔ کیونکہ جب امام اور بادشاہ شرعی کوئی نہیں ہے۔ اس کو بادشاہ کون کہہ سکتا ہے جب بغیر بادشاہ کے مرے۔ وہ مرنے لگتا ہے۔ اس بنا پر سب امت گمراہ ہوئی۔

ج۔ مراد خلافت سے خلافت کا نام ہے چنانچہ اس کی تفصیل گذر چکی ہے یہ بھی جواب ہو سکتا ہے کہ دور امامت کا باقی ہے۔ وہ در خلافت کا

ختم ہو چکا ہے کیونکہ خلافت خاص ہے اور امامت عام ہے۔ خاص کی انتظام سے عام کی انتظام لازم نہیں آتی چنانچہ کہ وقت یہ اصطلاح شیعہ

کی اصطلاح ہے۔ معانی مختلف ہیں۔ وہ خلافت کو عام سمجھتا ہے اور امامت کو خاص بناتا ہے۔ لیکن امامت عام نہیں ہے۔ لیکن امامت عام نہیں ہے۔

ابو الجیب کے جواب میں جو کہ امامت کو عام کر کے اس اصطلاح کو اپنا لیا ہے یہ اصطلاح کہیں پائی گئی۔

شرعی امام کا معنی کہ نہ خلفا نہ سیدائے علماء شرعیہ کے تھا۔ خلفا عباد میں سے بعد امام وہی ہوتا رہا جو کہ خلیفہ تھا۔ شرعی امامت کی (تشریح)

نہیں رہی تھی۔ لیکن یہ امر اختیار ہے۔ معانی مختلف ہیں۔ امامت عام نہیں ہے۔

پر مؤاخذہ نہیں ہوتا۔

نفسی بنی ان یكون الامام ظاهراً جو شخص بادشاہ اور امام مقرر کیا جائے وہ ظاہر ہو پو شیدہ نہ ہے۔ تاکہ لوگ اس کی طرف رجوع کریں۔ وہ لوگوں کے درمیان صلح کرے۔ تاکہ بادشاہ مقرر کرنے کی جو غرض ہے وہ حاصل ہو جائے۔ بادشاہ ڈر کے مارے پو شیدہ نہ بیٹھے۔ ولا منتظراً لحد و جہہ امام کا ظاہر ہو جو ہونا ضروری ہے۔ یہ نہیں کہ اس کا انتظار کیا جا سکے کہ وہ آخر زمان میں جبکہ شر اور فساد کے مادے ختم ہو جائیں۔ ظالموں اور معاندوں کا اخیر ہو جائے۔ اس وقت امام حق کا وجود ہوگا جیسے کہ شیعہ کہتے ہیں۔ اہل امامیہ کا مذہب ہے کہ امام حق حضرت علیؑ تھے۔ پھر ان کے فرزند حسنؑ پھر حسینؑ پھر زین العابدینؑ پھر محمد باقرؑ پھر جعفر صادقؑ پھر موسیٰ کاظمؑ پھر علی رضاؑ پھر محمد تقیؑ پھر علی نقیؑ۔ پھر الحسن العسکریؑ۔ پھر محمد تقی اسم المہدیؑ جن کا انتظار کیا جاتا ہے۔ اور وہ اپنے دشمنوں سے پو شیدہ ہو گیا ہے۔ وہ عنقریب ظاہر ہوگا دنیا کو مدلل اور انصاف سے بھر دیگا جیسے کہ دنیا ظلم اور جور سے ظالموں نے بھری ہے۔ اور اتنی عمر کا ہونا محال امر نہیں ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے اتنی عمر حضرت عیسیٰؑ اور خضر علیہما السلام کو دی ہے یہ اعتقاد شیعہ کا باطل ہے۔ اسوجہ سے کہ امام جب دشمنوں کے خوف سے پو شیدہ ہو جائے اسکا ہونا نہ ہونا دو برابر ہیں۔ جو کچھ بادشاہ کے تقرر سے غرض ہوتی ہے وہ حاصل نہیں ہو سکتی۔ پھر اس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہیں۔ بادشاہ کا دشمنوں کے خوف کے مارے ایسا پو شیدہ ہو جانا۔ کہ فقط اس کا نام ہو باقی اور کوئی نشان نہ ہو۔ یہ بالکل باطل امر ہے۔ کیونکہ غرض اور مقصد تقرر بادشاہ کے خلاف ہے۔

ہم آتا ہو سکتا ہے۔ کہ دشمن کے خوف سے وہ دعویٰ امامت کا نہ کرے جیسے امام باطن کے آباؤ اجداد امام الوقت تھے۔ امامت کا دعویٰ نہیں کر

تھے۔ اُن میں سے کوئی بھی غنی نہیں تھا۔ سب کے سب ظاہر تھے۔ شیخ کا یہ کہنا کہ جب ظلم وغیرہ ختم ہو جائے گا۔ تب ظہور فرمائیں گے۔ غلط ہے۔ اس وجہ سے کہ حالت ظلم میں امام حق کی ضرورت ہے۔ تاکہ ظلم کو محو اور نابود کرے اور جب مادہ ظلم کا ختم ہو جائے گا۔ پھر امام حق کی ویسی ضرورت نہ ہوگی حالت ضرورت میں لوگ اس کے جلد تا بعد ار ہو جائیں گے۔

و یكون من قریش ولا یجوز من غیرہم ولا یختص ببنی ہاشم و اولاد علی۔ امام قوم قریش سے ہوگا۔ دوسری قوم کا درست نہیں ہے۔ اولاد علی اور بنی ہاشم کا ہونا ضروری نہیں۔ ایسا امام کا قریشی ہونا ضروری ہے۔ لقولہ علیہ السلام الا ثمة من قریش۔ یہ حدیث شریف اگرچہ خبر واحد ہے۔ لیکن جبکہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے انصاف کے مقابلے میں اس سے استدلال قائم کیا۔ اس حدیث کو سب تسلیم کیا۔ اس تقدیر پر یہ حدیث جمع علیہ ہوگی۔ بوجہ اجماع اصحاب کے بلاریب لازم العمل ہوئی۔ درجہ طہی سے خارج ہو گئی۔ اس حدیث میں کسی کا خلاف نہیں ہے۔ سوا معتزلہ اور خوارج کے۔ ان دو فرقہ کا اس میں خلاف ہے۔ اور اس میں امام کا قریشی ہونا فرمایا گیا ہے۔ ہاشمی یا علوی تو شرط نہیں ہے جیسے کہ دلائل سے ثابت ہو چکا ہے۔ کہ خلافت ثلاثہ ابو بکر عمر بن عثمان کی حق تھی۔ باوجود اس کے یہ تینوں اصحاب ہاشمی نہیں تھے قریشی ضرور تھے۔ کیونکہ قریش نصر کی اولاد کا نام ہے۔ اور ہاشم عبد المطلب کا باپ تھا جو کہ یہ عبد المطلب داود تھا۔ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا۔

شجرہ آپ کا یہ ہے۔ محمد بن عبد اللہ بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد شمس بن قصی بن کلاب بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد

بن عدنان یہ شجرہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے۔ جو کہ عدنان پر ختم ہوا۔ اور عبد اللہ سے اس کی ابتداء ہے۔ اہل علی اور اہل عباس دونوں بنی ہاشم میں داخل ہیں۔ کیونکہ ابوطالب اور عباس دونوں عبد المطلب کے بیٹے تھے۔ حضرت ابوبکر قریشی ہیں۔ کیونکہ ان کا شجرہ یہ ہے۔

ابوبکر بن قحطاف بن عثمان بن عامر بن عمر بن تیم بن مرہ بن کعب بن لوی یہ شجرہ مرہ اور لوی پر شجرہ مبارکہ محمدیہ کے ساتھ جاملتا ہے۔ جیسے کہ یہ ظاہر ہے کہ حضرت عمر فاروق قریشی ہیں۔ شجرہ حضرت عمر فاروق کا یہ ہے۔

عمر بن الخطاب بن فضیل بن عبد العزیٰ بن ربیع بن عبد اللہ بن قحطاف بن زراح بن عدی بن کعب۔ یہ شجرہ بھی کعب پر شجرہ مبارکہ محمدیہ سے جاملتا ہے۔ اسی طرح حضرت عثمان بھی قریشی ہیں۔ عثمان رضی اللہ عنہ کا شجرہ یہ ہے۔

عثمان بن عثمان بن ابی العاص بن امیہ بن عبد اشس بن عبد مناف۔ یہ شجرہ بھی شجرہ مبارکہ محمدیہ سے جاملتا ہے۔ ہر حال میں ہر ایک صاحب کا حال مذکورہ شجرات سے واضح ہے۔

ولا یشترط ان یکون الامام معصوماً۔ امام کے لئے معصوم ہونا شرط نہیں ہے۔ جیسے کہ یہ گزر چکا۔ کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ امام حق تھے۔ اور ان کی عصمت دلیل قطعی سے ثابت نہیں ہوئی۔ عصمت کا شرط لگانا دلیل کا خواہاں ہے۔ اور عدم الاشرطہ دلیل کا خواہاں نہیں ہے۔ کیونکہ ہر شے کا عدم اصل ہے۔ اور شے کا وجود محتاج دلیل کا ہوا کرتا ہے۔ عدم الاشرطہ میں وجود الاشرطہ کی دلیل کو نہ بنانا کافی ہے۔

کرم میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ کہ ینال محمدی علی العالمین غیر تمام ہوا۔ نہیں خدا کے حمد کو جو کہ نہ ہو سکے وہ ہرگز نہیں پاسکتا۔ حج۔ ہم پھر معصوم کو امام نہیں تسلیم کرتے۔ بلکہ ظالم و شخص ستمگر کو۔

ایسے گناہ کا مرتکب ہو جس سے اس کی عدالت ساقط ہو جائے۔ اور وہ اُس سے توبہ نہ کرے۔ اصلاح کی طرف رجوع نہ کرے۔ غیر معصوم کو ہم ظالم مطابق اس مذکور کے تسلیم نہیں کر سکتے عصمت کا معنی یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ اپنے بندے کو گناہ کی طاقت نہ دے۔ باوجود اس کے وہ قادر اور اپنے افعال میں مختار ہو۔ لیکن گناہ سے محفوظ ہو۔ یہ مفہوم بعید علمائے اقبال کا ہے۔ جو کہتے ہیں کہ عصمت اللہ تعالیٰ کا لطف ہے۔ جو بندہ کو نیکی کی طرف براہِ نیگختہ کرتا ہے۔ اور افعال مذمومہ سے اس کو بند کرتا ہے۔ باوجود اسکے کہ بندہ اپنے افعال کا خود مختار ہوتا ہے۔ خود مختاری اس کو اس غرض سے دی گئی ہے تاکہ انما یشی الہی پوری ہو جائے۔

شیخ ماتریدی ابو منصور نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص معصوم ہو جائے تو اس سے ابتلاء الہی مرتفع نہیں ہوتی۔ اس سے اس شخص کے قول کا منہا اور بطلان معلوم ہوا جو کہتا ہے کہ عصمت نفس میں ایک خاصیت ہے۔ یا بدن میں ایک خاصہ ہے اس کی وجہ سے انسان گناہ سے بچتا ہے۔ اگر گناہ کا صدور منع ہوتا۔ تو معصوم ترک گناہ پر کیوں مکلف ہوتا۔ اور گناہ سے پرہیز کرنے کی وجہ اس کو فو اب کیوں ملتا۔

ولا ان یکون افضل من اهل زمانہ یہ بھی ضروری نہیں کہ امام اپنے زمانہ والوں سے بہتر ہو۔ کیونکہ فضیلت میں اہل زمانہ کے ساتھ مساوی بلکہ اپنے معصروں سے کم درجے والا شخص بسا اوقات فرائض امامت کے مکمل طور پر ادا کرتا ہے۔ مفسد وغیرہ کو ایسے دفع کرتا ہے کہ اس سے بہتر اس پر ہرگز قادر نہیں ہو سکتا۔ یہی غرض بادشاہ کے مقرر کرنے سے ہوتی ہے کہ وہ مفسد اور شرارتوں کو دفع کرے اسوجہ سے حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے امام مقرر نہ کیا اور ہاتھ کے مسئلہ کو مجلس شوریٰ کی رائے پر موقوف چھوڑ دیا۔ اگرچہ بعض ان میں

بعض افضل تھے۔ لیکن افضل کو ترجیح نہیں دی گئی۔ تاکہ فساد برپا نہ ہو
اصحاب شورائی چھ اصحاب تھے۔ جنکا ذکر پہلے ہو چکا۔

س۔ امارت کو چھ اصحاب کے درمیان کس طرح چھوڑ گئے۔ حالانکہ
ایک مانہ میں دو بادشاہ کا اکٹھا مقرر کرنا ممنوع ہے۔

ج۔ دو بادشاہ کا ایک وقت میں مقرر کرنا منع ہے۔ اس وجہ سے
کہ ہر ایک کا حکم دوسرے کے خلاف ہو گا۔ اس تقدیر پر ایک کی طاعت بھی
ممکن نہ ہوگی۔ اور شورائی میں چھ اصحاب بمنزلہ ایک کے تھے۔ یہاں احکام
متضاد صادر نہیں ہوتے تھے۔ بلکہ بالاتفاق ایک حکم صادر فرمایا کرتے تھے
وہ اصحاب متعدد بمنزلہ واحد شخص کے ہوئے۔

ویشترط ان یکون من اهل الولاية المطلقة الكاملة باوٹا
میں یہ شرط ہے کہ ایسا شخص ہو جس کا حکم غیر کی اجازت پر موقوف نہ ہو جیسے
بچے کا فعل اس کے ولی پر موقوف ہوتا ہے۔ جیسے غلام کا فعل مولیٰ کی اجازت
پر موقوف ہوتا ہے۔ مسلمان ہو۔ آزاد ہو۔ بالغ ہو۔ عاقل ہو۔ کافر بادشاہ
نہیں بن سکتا مَا جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ فِتْنَةٍ عَلٰی الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا۔ غلام اپنے
مولیٰ کی خدمت میں مشغول رہتا ہے نیز لوگوں کی نظروں میں حقیر ہوتا ہے
عورت بھی حاکم نہیں ہو سکتی۔ اسوجہ کہ وہ ناقص العقل اور ناقص الدین ہے
نابالغ بچا اور بے عقل شخص لوگوں کے امور کا انتظام نہیں کر سکتے۔ کیونکہ
دو لوں عاجز ہیں سَايَسْأَقَادِرًا عَلٰی تَنْفِيْذِ الْاَحْكَامِ وَحِفْظِ حُدُوْدِ
الاسلام و انصاف، المظلوم من الظالم۔ بادشاہ امور انتظامیہ کا
ماہر ہو۔ عالم ہو اور شجاع ہو اپنے زور سے مسلمانوں کے مصالح کا انتظام کر
سکے امور سلطنت میں کافی ہو۔ احکام شرعی کے اجرا پر پورا قادر ہو دارالاسلام
کے حدود کی حفاظت کر سکتا ہو۔ ظالم سے مظلوم کا انتقام لے سکتا ہو۔ اگر
ان امور کو بھانہ لا سکتا ہو۔ تو وہ عاجز ہے۔ ایسے عاجز کو امام نہیں بنانا چاہیے۔

ایک تیر بادشاہ مقرر کر سنے کی غرض سے کہہ سکتا تھا فاسق واقع ہوتا ہے
ولا ینفع لہ الا سام یا النفاق والجور۔ اگر بادشاہ ظالم اور فاسق
ہو جائے۔ وہ معزول نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ سلف صالحین کے زمانہ میں
ان کے بادشاہ ظالم اور فاسق تھے۔ لیکن سلطنت برابر ان کی امامت کو تسلیم
کیا۔ اور ان کی اجازت سے جہاد وغیرہ کرتے رہے۔ ایسے بادشاہوں کا حکم
نہیں کیا۔ ان کے خلاف کسی قسم کی آواز نہیں اٹھائی۔ یہ اسوجہ سے کہ امام وقت
میں ابتداء اہمیت شرط نہیں ہے۔ انتہاء بطریق اولیٰ شرط نہیں ہے۔
امام کا نہ پہلے معلوم ہونا شرط ہے اور نہ آخر میں یہ شرط ہے۔ جب یہ شرط
نہ ہوتی۔ تو ضرور امام بوجہ فسق اور ظلم کے معزول نہیں ہو سکتا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ امام بوجہ فسق کے معزول ہو جائیگا۔
اسی طرح ہر امیر اور ہر قاضی کی بھی حکم ہے۔ اصل مسئلہ کا یہ ہے کہ شافعی رحمۃ
اللہ علیہ کے نزدیک فاسق قابل دلائت نہیں ہے۔ کیونکہ اپنی جان کو گناہ سے
محفوظ نہیں رکھتا تو غیر کو کس طرح بچائیگا۔

امام ابن حنیبلہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ صاحب لایمت ہے۔ اگرچہ خود فاسق
ہو۔ اپنی معذرت بٹی کا نکاح نہ کر سکتا ہے۔ شافعیوں کی کتابوں میں یہ لکھا
ہوا ہے۔ کہ قاضی بوجہ فسق کے معزول ہو جاتا ہے۔ بادشاہ بوجہ فسق کے
معزول نہیں ہوتا۔ کیونکہ ایک کو معزول کر کے دوسرے کو قائم کرنے میں
فقد قائم ہوتا ہے۔ کیونکہ جس کو معزول کر سہم میں۔ اس کو شوکت ہوتی
ہے۔ اسکے حمایتی ہوتے ہیں۔ بخلاف قاضی کے کہ اس کے قائم کرنے میں
فقد قائم نہیں ہوتا۔ روایت نادرہ میں ہے۔ کہ قاضی فاسق کی قصاص جائز نہیں
ہے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اگر قاضی مقرر کرتے وقت فاسق تھا۔ تو وہ
بوجہ فسق کے معزول نہیں ہوتا۔ اگر پہلے فاسق نہیں تھا۔ بعد کو فاسق ہو گیا تو
تو وہ معزول نہیں کیا جائیگا۔ کیونکہ مقرر کرنے والے نے قاضی کو بوجہ

عدالت اور تقویٰ کے قاضی کیا تھا۔ جب اس میں وہ صفت مفقود ہو
تو وہ قاضی کیسے رہیگا۔ فتاویٰ قاضیخان میں ہے۔ اگر قاضی نے رشوت
لے کر حکم کیا۔ تو جس مقدمہ کے بارہ میں اس نے رشوت لی ہے۔ اس مسئلہ
میں اسکا حکم درست نہوگا۔ اگر قاضی رشوت دے کر قاضی بنا ہو اس صورت
میں نہ تو قاضی قاضی ہے اور نہ اسکا کوئی حکم نافذ ہوگا۔

وتجوذا الصلوة خلف کل براد فاجز۔ ہر ایک مسلمان کے پیچھے نماز
درست ہے۔ خواہ وہ نیک ہو یا فاسق دونوں کے پیچھے نماز درست ہے۔ لقولہ
علیہ السلام صلوا خلف کل براد فاجز۔ کیونکہ امت محمدی کے علماء
فاسقوں اور بدعتیوں کے پیچھے اقتدا کیا کرتے تھے۔ اسکے جواز میں کسی
نے انکار نہیں کیا۔ وہ جو بعض سلف صالحین سے منع کی روایت کی جاتی
ہے۔ اس سے مراد کراہیت ہے۔ سلف صالحین بدعتیوں کے پیچھے اقتدا
مکروہہ جانتے تھے۔ بدعتی اور فاسق کے پیچھے اقتدا کرنی اس کے مکروہہ ہونے
میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے۔ یہ اس وقت کہ فسق اور بدعت حد کفر کو پہنچا
ہو۔ اگر حد کفر پہنچا ہو۔ تو اقتدا فاسق اور بدعتی کے پیچھے باطل ہے۔

متر۔ لہ اگرچہ فاسق کو مومن نہیں جانتے۔ لیکن اقتدا اس کے پیچھے
درست کہتے ہیں۔ اسوجہ سے کہ امامت کی شرط کفر کا نہ ہونا ہے۔ امام کافر
نہ ہو۔ اگرچہ ایمان جس کو تصدیق اور اقرار اور اعمال سے قبلی کرتے ہیں۔ اگرچہ
اس طرح ایمان نہ ہو۔ لیکن کفر کا نہ ہونا ضروری ہے۔ خواہ ایمان ہو یا نہ ہو۔
و یصلی علی کل براد فاجز۔ ہر ایک مسلمان کا جنازہ پڑنا جائز ہے بشرطیکہ
ایماندار مرے۔ لقولہ علیہ السلام لا تدعوا الصلوة علی اموات
من اهل القبلة ہر ایک اہل قبلہ پر نماز جنازہ پڑنا چاہیئے۔

س۔ نماز جنازہ وغیرہ کے مسائل یہ سب فقہ کے مسائل میں ان
کو علم کلام میں کیوں درج کیا گیا ہے۔ اگر یہ تاویل کی جائے کہ اعتقاد کرنا

ان کی حقیقت کا مسائل کلام سے ہی۔ تو اس بنا پر صحیح مسائل فقہ کے علم کلام کے مسائل ہو سکتے ہیں۔

سج۔ جب مصنف علم کلام کے ضروری مقاصد سے فارغ ہوا۔ وہ مباحث اور وہ مقاصد جو کہ مقاصد ذاتیہ جو اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات اور افعال اور قیامت اور نبوت اور امامت کے متعلق ہیں۔ اور وہ احکام اہل اسلام کے طریق کے مطابق اور اہل سنت والجماعت کے موافق تھے اب مصنف نے ارادہ کیا۔ کہ کچھ تھوڑے سے ایسے مسائل بیان کرے۔ کہ ان کی وجہ سے اہل سنت والجماعت کی جدائی اور غیر اقوام سے امتیاز آجائے۔ اُن مسائل میں معتزلہ شیعہ۔ فلاسفہ۔ ملاحدہ کا اختلاف ہی خواہ وہ مسائل علم فقہ ہوں یا کلام کے یا کسی اور علم کے ہوں۔ الغرض مصنف نے تھوڑے سے ایسے مسائل ذکر کئے ہیں۔ جن میں مخالفین کا اختلاف تھا۔ اہل سنت کے امتیاز کے لیے وہ بیان کیے گئے۔ وہ مسائل خواہ کسی علم کے ہوں۔

و یکف عن ذکر الصحابۃ الا بخیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کا ذکر خیر کے سوا دوسری طرح نہ کیا جائے۔ کیونکہ حدیث صحیح میں اصحاب کے فضائل اور مناقب مذکور ہیں۔ یہ بھی حدیث صحیح میں وارد ہے۔ کہ اصحاب کرام کو کوئی شخص برا نہ کہے لقولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام لا تسبوا اصحابی فلو ان احدکم ان انفق مثل احد ذہبا ما بلیغ مد احدہم ولا تضیفہ۔ میرے اصحاب کو گالی مت دو۔ اگر تم میں سے کوئی شخص مثل احد پہاڑ کے سوا خرچ کرے تو ان کے ایک مکے سا تھہ ثواب میں برابر نہ ہو سکے گا۔ اور نہ ان کے آدھے مکے برابر ہو سکیگا دوسری حدیث شریفہ یہ ہے۔ اکر موا اصحابی فانہم خیرا وکمہ میرا اصحاب کی عزت کرو کیونکہ وہ تمہارے بہترین ہیں انکے۔ تیسری حدیث شریفہ یہ ہے

اللہ اللہ فی اصحابی لا تتخذوہم غرماً من بعدی فمن اجمع فمحبی
 اجمع ومن ابغضهم فببغضی ابغضہم ومن اذہم فقد اذانی
 ومن اذانی فقد اذی اللہ ومن اذی اللہ تعالیٰ فبوشک ان
 یاخذہ میرے اصحاب کی نسبت خداوند تعالیٰ کی نافرمانی سے پرہیز کرو
 میرے بعد ان کو نشانہ مت بناؤ۔ پس جو شخص ان سے محبت کرے۔ اس نے
 میری وجہ سے ان کے ساتھ محبت کی۔ اور جو ان سے بغض کرے اُس نے
 میرے بغض کی وجہ سے ان سے بغض کیا۔ جس نے ان کو تکلیف دینے
 مجھ کو تکلیف دی۔ اور جس نے مجھ کو تکلیف دی اس نے اللہ کو تکلیف دی
 اور جو اللہ کو تکلیف دے عنقریب اللہ اس کو پکڑے گا۔

حضرت ابو بکر صدیقؓ۔ حضرت عمر فاروقؓ۔ حضرت عثمان ذوالنورینؓ
 حضرت علی المرتضیٰؓ۔ حسنؓ۔ حسینؓ وغیرہم کے فضائل اور مناقب میں صحیح
 احادیث وارد ہیں۔ اور اصحاب عظام کے درمیان جو جنگ واقع ہوئے ہیں
 اس کے لئے تاویل صحیح ہیں۔ لہذا وہ معذور تھے۔ ان کو جو شخص ان کو گالی
 دے گا یا طعن کرے گا۔ اگر وہ گالی اور طعن رض قرآنی کے صریحاً خلاف ہو تب تو گالی
 اور طعن کفر ہے۔ اور رض قرآنی کے صریحاً برخلاف نہ ہو۔ تو یہ بدعت میں شمار
 ہے۔ جیسے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی عفت آیات قرآنیہ سے ثابت
 ہے۔ اس پر اصرار کرنا جبکہ رض کے ظاہر خلاف ہے۔ اس لئے کفر ہے۔
 الغرض صلحا متقدمین سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ پر لعن کرنا مروی نہیں
 ہے۔ اگر وہ باعنی تسلیم کیا جائے تو بھی لعن کا محل نہیں ہیں۔ البتہ یزید بن معاویہ
 پر لعن کرنے میں اختلاف ہے۔ خلاصہ میں ہے۔ کہ یزید پر لعنت کرنی نہیں
 چاہیے اور حجاج بن یوسف پر بھی لعن کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ نبی صلی اللہ
 علیہ وسلم نے نماز پڑھنے والوں پر لعنت کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اور جو لوگ
 اہل قبلہ ہیں۔ ان پر لعنت کرنی منع ہے۔ اور جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے براءت

بعض اہل قبلہ پر لعنت فرمائی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کا حال جانتے تھے۔ دیگر افراد انسان کو وہ رتبہ حاصل نہیں ہے بعض لوگ یزید پر لعنت کرنا چاہتے جانتے ہیں۔ اس وجہ سے کہ یزید نے جب امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قتل کا حکم دیا۔ وہ اس فعل سے کافر ہوا۔ کافر پر لعنت کرنا جائز ہے۔ علمائے اتفاق کیا ہے کہ جس نے امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو قتل کیا ہے یا اس کے قتل کا حکم دیا ہے یا اس کے قتل پر راضی ہوا ہے۔ ایسے شخص پر لعنت کرنا جائز ہے۔

حی یہ ہے کہ یزید کا امام حسین کے قتل پر ہوش ہونا بالکل تواضع و تہمت ہی اگرچہ ایک روایت مطابق قاعدہ قوا ترک نہیں ہے۔ لیکن مجموعہ روایات درجہ احاد کی پہنچی ہیں۔ اور یزید نے اہل بیت کی کمال توہین اور تحقیر کی ہے اس لحاظ سے یزید اور اس کے اعوان کے ایمان میں شک ہے اگرچہ بعض میں شک اور توقف ہم نہیں کرتے۔

و نشهد بالجنة للعشرة الذين بشرهم النبي صلى الله عليه وسلم. وہ دس اشخاص جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنت کی بشارت دی ہے۔ ان کے جنتی ہونے کی ہم شہادت دیتے ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ابو بکر جنتی ہے۔ عمر جنتی ہے۔ عثمان جنتی ہے۔ علی جنتی ہے۔ طلحہ جنتی ہے۔ زبیر جنتی ہے۔ عبدالرحمن بن عوف جنتی ہے۔ سعد بن ابی وقاص جنتی ہے۔ سعید بن زید جنتی ہے۔ ابوعبیدہ بن الجراح جنتی ہے۔ ان اصحاب کو عشرہ مبشرہ کہتے ہیں۔

اسی طرح ہم شہادت دیتے ہیں۔ کہ فاطمہ جنتی ہے امام حسن جنتی ہے امام حسین جنتی ہے۔ اس وجہ سے کہ صحیح حدیث شریف میں وارد ہوا ہے کہ فاطمہ جنتی عورتوں کی سردار ہے۔ اور امام حسن و حسین جنتی جوانوں کے سردار ہونگے۔ ان فاطمہ سیدۃ النساء اہل الجنة وان الحسن و

والحیین پیدا شباب اهل الجنة باقی اصحاب کا ذکر بھی خیر کے ساتھ
چاہیئے۔ ان کے واسطے وہ امید رہے جو کہ دیگر مومنین کے لئے ہرگز حاصل نہیں
ہو سکتی ان کا درجہ ان اہل حق سے اعلیٰ ہے۔ وہ اپنے شہداء بالجنة والصاب
لاحد بعینہ ہم سوا مذکورین کے کسی کے لئے بالیقین جنتی اور روزی
ہونے کی شہادت نہیں دے سکتے۔ بلکہ شہادت دے سکتے ہیں کہ سب
سوم اہل جنت ہیں اور سب کا فراہل نام ہیں۔

ونزی المسلم حلة الخفين في السفر والحضر موزوں پر مسح کرنا
اقامت اور سفر دونوں میں ہم ہائے چاہئے ہیں۔ یہ اودھوں پر مسح اگرچہ کتاب
الشرع پر زیادتی ہے۔ لیکن یہ حدیث مشہور ہے۔ تاہم یہ حدیث علی رضی
اللہ عنہ سے مسح کی بابت دریاختہ کیا گیا تھا۔ خواہ وہ مسافر ہو یا حضر
صلی اللہ علیہ وسلم نے مسافر کے لئے تین دن تین رات اور حاکم کے لئے ایک
دن ایک رات مقرر فرمائی ہے۔ مسئلہ میں علی بن ابی طالب علیہ السلام
نے الخفین فقال خمل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلثة ایام
ولیا لیسا للمسافر ویدما ولیلۃ للمقیم۔ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے
بھی مروی ہے کہ مسافر کے لئے تین دن اور تین رات مسح کرنا جائز ہے
اور مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات کی اجازت ہے۔ ہذا ابو بکر
صلی اللہ علیہ وسلم عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ ذال
لثمن للمسافر ثلثة ایام ولیا لیس وللمقیم یوما ولیلۃ اذا طهر
فلبس خفین ان یتعمد لہما حکم مذکور اس وقت ہے۔ جبکہ وہ وضو کرے
پہننے ہوں۔ حسن بصری فرماتے ہیں کہ میں نے شریعت سے غافلت کی کہ
سب موزوں پر مسح ہائے چاہئے۔ یہی وہ اصل احکام الودیعہ رحمۃ اللہ علیہ
فرمایا ہے کہ میں نے مسح کے حوالہ کا حکم تب کیا۔ جبکہ مسح کا جواز مسافر
پر ہے یا اس دور مومنین کی طرح ثابت ہوا۔ خدا سے کہیں سکتے ہیں۔ کہ جو بھی

مسح کو جائز نہیں سمجھتا اسکے گھر کا مجھ کو خوف ہے۔ کیونکہ احادیث مسح کو جائز میں حد تو اتر کر پہنچی ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ جو مسح کو جائز نہیں جانتے وہ بدعتی ہیں۔ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے اہل سنت و الجماعت کی بابت سوال ہوا تو انہوں نے فرمایا اہل سنت وہ ہیں جو کہ شیخین ابو ہریرہ اور عمرؓ سے محبت رکھتے۔ حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کی کسی قسم کا طعن نہ کرے۔ اور مسح موزوں کا ہار نہ سمجھے۔

ولا تفرم نبیین التمر فبئذ کی تعریف یہ ہے کہ مٹی کے برتن میں پانی ڈال کر اس میں خرما خشک یا انگور خشک ڈال دیا جائے۔ پھر ایک دو روز کے بعد اس کو ہلا کر صاف کر لیا جائے۔ پھر اس کو بچا لے شربت کے پیا کرتے ہیں۔ البتہ نمینڈ میں تیزی ضرور ہوتی ہے۔ عیسے کہ بتوں کی شراب میں ہوتی ہے۔ ابتداء سے اسلام میں اس کو منع فرمایا گیا تھا۔ اسوجہ سے کہ اس کو مٹی کے برتن میں تیار کرتے تھے۔ اور وہ مٹی کے برتن شراب کے لیے مخصوص تھے۔ اور شراب کی حرمت نازل ہو چکی تھی اس کے تیار کرنے کے برتن بھی ممنوع ہو چکے تھے۔ بعد از نمینڈ اور اسکے پتوں کا استعمال جائز کیا گیا نہی مشوخ کی گئی۔ ایس جو اہل سنت ہیں وہ نمینڈ کو حلال جانتے ہیں۔ موافق اسکو حرام سمجھتے ہیں۔ اہل سنت کے نزدیک جب مسکر ہو جائے۔ تو اس کا قلیل اور کثیر سب حرام ہے۔

لا یسلم الولی درجۃ الانبیاء۔ کوئی ولی بھی نبی کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا۔ کیونکہ انبیاء علیہم السلام معصوم اور مامون ہیں۔ ان کو ایسا پہنچنا یقیناً بت ان کو خاتمہ کا خوف ہرگز نہیں ہے۔ وہ وحی الہی سے مکرم اور معزز ہیں۔ وہ خداوند تعالیٰ کے فرشتوں سے ملاقات کرتے بہتے ہیں خدا کے احکام پہنچاتے بہتے ہیں۔ لوگوں کو ہدایت کرتے بہتے ہیں۔ اور وہ

جميع اوصاف اولیاء کے ساتھ مستحق ہوتے ہیں۔ اور جو بعض کرامیہ اولیاء کی فضیلت انبیا پر کرتے ہیں کفر ہے۔ ہاں کبھی تو وہ پیدا ہوتا ہے کہ مرتبہ نبوت کا افضل ہے۔ یا درجہ ولایت کا افضل ہے۔ بعد یقین براہِ منجس کہ معلوم ہوتا ہے کہ مرثی ولایت اور نبوت دونوں کے ساتھ مستحق ہوتا ہے۔ اور یہ بھی یقینی امر ہے کہ ولی و نبی اس ولی سے افضل ہو جو کہ نبی نہ ہو خالی ولی ہو اس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے

لا یصل العبد مادام عاقلًا بالخالی حیث یسقط حدہ من النہی والنہی۔ جب تک آدمی عاقل بالغ ہو اس سے تکلیف شرعی فرائض صلوٰۃ وغیرہ کی ساقط نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ دوبارہ لازم تکلیف کے خطاب عام دار ہے اس میں سے کسی کی تخصیص نہیں ہو سکتی۔ اور اسی پر جمیع مجتہدین کا اجماع ہے۔ بعض وہ لوگ جو شرعی منافی کو مباح جلتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ جب بندہ کی اللہ تعالیٰ سے کمال محبت ہو جائے اور ولی میں اس کے صفائی پیدا ہو جائے۔ اور ایمان کو وہ بغیر نفاق کے کفر پر سپہ کرے۔ ایسے شخص سے تکلیف شرعی ساقط ہو جاتی ہو اور اس کو وجہ شرعی منافی کے مرتکب ہونے کے خداوند تعالیٰ جہنم میں داخل نہیں کرے پھر اس کو کبیرہ گناہ کرنے سے کوئی خود لایق نہ ہوگا۔ اور بعض مبایعین کہتے ہیں کہ ایسے شخص سے جن کا باطن صفا ہو گیا ہو اور دین ایمان سے کمال محبت ہو گئی ہو تمام تکالیف شرعی مرتفع ہو جاتے ہیں۔ اور یہ قول مبایعین کا کفر اور گمراہی ہے۔ کیونکہ محبت اور صفائی میں کمال انبیا میں۔ بالخصوص مقرر عالم سب انبیا سے مقرب اور باطنی صفائی میں اتم اور اکمل تھے۔ جب ان سے تکلیف شرعی مرتفع نہیں ہوتی۔ تو دوسرے مسلمانوں سے تکلیف شرعی کو مرتفع حاننا میں کفر اور زندقہ ہے۔ اذا احب اللہ عبداً لم یضربہ ذنباً کما حدیث کا یہ مطلب ہے کہ خدا تعالیٰ اس کو گناہ سے محفوظ رکھے گا اس کو گناہ

کجا نقدہ بان لاجس نہ ہوگا۔

و المتصوص من انکتاب و المستندة فقتل علیہ السلام اہل خباہات
اور احادیث کے ظاہری معانی سے جو پیشگی وجہ تک کہ دلیل قاضی ان سے
غیر جانب کی غرضت پھیرے بیت وہ آفات جن کے ظاہر سے اللہ تعالیٰ کے کفر
جست اور جسم اذم آتا ہے ان کو ظہور غیر ظاہر موصول کیا جائیگا۔
میں بہجت اور حیثیت والی آیات نفوس میں سے نہیں ہیں بلکہ
مقتضیات ہستیں سے ہیں۔

ج۔ یہاں مراد نفوس سے وہ نہیں ہے کہ مقابل خفی مجمل وغیرہ کے
بلکہ انفس سے مراد ہے کہ عبارات اور نظم قرآن شریف ہو خواہ وہ متشابہ ہو
یا غیر متشابہ ہو حیثیت کہ یہی تمار نظم ہو کہ نفس کا ہذا نظم قرآن پر کیا کرتے ہیں
وذا و دل ہونا الی معان پیدا عینا الی الی ان و ہذا الملاحدة
قرآن کے ظاہری معانی پھونک کر الہی معانی نیل اہل باطن کا وہم ہے اور یہی
فرقہ باطنیہ سے الہام کا معنی اسلام سے پڑھا ہونا اور کفر کے ساتھ متصل
ہونا ہے کیونکہ شری احکام کی ظاہر تکذیب ہے جو احکام نبی صلی اللہ علیہ وسلم
لے ہیں انکار اور تکذیب ہے اور وہ احکام ضروریات دین سے ہیں۔ ایسے احکام
کا انکار اور تکذیب بلا شک کہ کفر ہے۔

وہ جو ان میں سے ہیں کہ نفوس کے ظاہری معانی میں ہیں
ان میں باطنی معانی کی طرف اشارہ ہے جو اہل کشف اور اصحاب سادہ
پر منکشف ہوتا ہے۔ اور معانی باطنی ان معانی ظاہرہ کے ساتھ مناسب
ہوئے ہیں دونوں معانی کے وہ معانی سادہ اور تشادہ ہرگز نہیں ہوتے۔
قول انکا کمال نہایت بڑی ہے۔

و رد المتصوص کفر۔ وہ احکام میں پر نفوس قلمی وال ہیں۔ ان سے
انکار کا قلمی کفر ہے حیثیت قیامت میں اجسام کا زندہ ہونا کیونکہ یہ

خدا تعالیٰ اور اُس کے رسول کی تکذیب ہے۔ اور یہ امر موجب کفر ہے۔ اسی طرح جس نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کو زنا سے متهم کیا۔ وہ بھی کافر ہے کیونکہ ان کی عفت اللہ تعالیٰ نے فرمائی ہے ان پر بہت لگانا خدا تعالیٰ کی تکذیب ہے۔ اور یہ کفر ہے۔

واستحلال المعصية ضحيرة اذ كانت اوكبيرة كفر۔ جس فعل معصیت ہونا دلیل قطعی سے ثابت ہو جائے اُس کو حلال جاننا کفر ہے۔ والا سہمانہ بیہا کفر والستہمراغہ علی الدلیلۃ کفر۔ گناہ کو ہلکا جاننا کفر ہے۔ اور شریعت کے ساتھ مزاج اور ہنسی کرنا کفر ہے کیونکہ یہ دین کی تکذیب کی نشانی ہے۔ اسی قاعدے پر جمیع مسائل فہماوی کے مندرج ہیں جیسے فہماوی میں ہے۔ کہ اگر کوئی شخص حرام کو حلال جائے اور وہ حرام لذاتہ حرام تھا۔ اس کی حرمت دلیل قطعی سے تھی یہ مستحل کافر ہو جائیگا۔ اگر ایسی صورت نہ ہو تو کفر لاحق نہ ہوگا۔ بایں طور کہ اس سے کی حرمت ایضہ ہو جو دلیل قطعی سے ثابت ہو۔ ایسے حرام کے حلال جاننے میں کفر لازم نہیں آتا۔ یہ یقین اور یقین کا قول ہے۔

اور بعض علماء نے حرام نعیم اور غیرہ میں فرق نہیں کیا۔ انہوں نے یہ حکم لگایا ہے۔ کہ جو شخص حرام کو حلال جائے اور اس کی حرمت دین محمدی میں ثابت ہو۔ جیسے اپنے محارم کے ساتھ بکاح ہوا۔ اور جیسے شراب پینا ہوا۔ اور مردار کھانا ہوا۔ اور خون مسفوح اور خنزیر کا کھانا ہوا۔ ان سب کو بغیر ضرورت کے حلال جائے۔ تو وہ شخص کافر ہو جائے گا۔ اور ان اشیاء کا اگر تکایہ بغیر حلال جاننے کے فسق ہے۔ اور جو شخص بنیہ مسکر کو حلال جائے کافر ہو جائیگا۔ اگر کوئی شخص حرام کو حلال جانے کی وجہ سے کہے یا اپنے سامان تجارت کو بیچنے کی غرض سے کہے تو کافر نہ ہوگا۔ اگر کسی شخص نے یہ کہہ کر دیکھا کہ شراب حرام نہ ہوتی یا رمضان کا روزہ فرض نہ ہوتا۔

سبب تکلیف کے اس آرزو سے کافر نہیں ہوتا۔

اگر یہ آرزو کی کہ زنا حرام نہ ہوتا۔ یا ناسی قتل حرام نہ ہوتا۔ اس آرزو سے کافر ہو جائیگا۔ کیونکہ زنا اور ناسی قتل کی حرمت جمیع ادیان میں ثابت ہے۔ اور حکمت کے ساتھ مطابقت بھی۔

اور جو شخص حکمت الہی سے ٹکنا چاہے۔ تو وہ شخص اللہ تعالیٰ کے حکم کو تسلیم نہیں کرتا۔ اور یہ اعتقاد کفر ہے۔ کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ سے نافرمانی ہے اور ایسی نافرمانی کفر ہے۔

امام مخری نے کتاب الجیص میں ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی منکوہ کی وطنی حالت حیض میں چائے جانے تو وہ کافر ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ حرام قطعی ہے۔ امام محمد سے نوادرات میں روایت کی گئی ہے۔ کہ حالت حیض میں وطنی کو حلال جاننے والا کافر نہیں ہوتا۔ ہمارے نزدیک یہی صحیح ہے۔ اور اپنی زوجہ سے لواطت حلال جاننے سے کافر نہیں ہوتا یہی اصح ہے۔

اگر کوئی شخص اللہ تعالیٰ کی ایسی صفت بیان کرے جو اس کے شان کے ساتھ متناسب نہیں ہے۔ یا اللہ تعالیٰ کے کسی اسم سے مسخرہ کرے یا اللہ تعالیٰ کے کسی حکم کے ساتھ مسخرہ کرے۔ یا اللہ تعالیٰ کے کسی وعدہ یا وعید کے ساتھ مسخرہ کرے کافر ہو جائیگا۔

اگر کوئی شخص یہ آرزو کرے کہ کوئی نبی مبعوث نہ ہوتا۔ اس کہنے سے اس کی غرض انبیاء کی امانت تھی۔ یا ان سے عداوت تھی۔ بلاشبک کافر ہو جائے گا۔ اگر کوئی شخص کلمہ کفر کہے۔ اور دوسرا اس کو سن کر ہنسے اور اس کی تحقیر کرے گا۔ کافر ہو جائیگا۔ اسی طرح اگر کسی شخص کو اونچی جگہ پر بٹھا کر اس بطور ہنسی کے مسائل دریافت کرتے ہوں۔ اور اس کے تکیوں اور چادروں سے ہارتے ہوں۔ گویا اس کو عالم سمجھ کر اس کی کمال تحقیر

کرتے ہوں۔ اس فعل سے سب کافر ہو جائینگے۔ اگر کوئی شخص کسی کو کافر
 ہو نیک حکم دیگا۔ یا کافر ہونے کے حکم پر ارادہ کیا تھا۔ دونوں صورتوں میں
 کافر ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی عورت کو خاوند سے جدا ہونے
 کی غرض سے کافر ہونے کی تعلیم دے۔ تعلیم دینے والا کافر ہو جائیگا۔ اسی طرح
 اگر شراب پر نسیم بند پڑے۔ تو کافر ہو جائیگا۔ اسی طرح اگر زنا پر نسیم بند پڑے۔
 کافر ہو جائیگا۔ اسی طرح اگر غیر قبلہ کی طرف نماز پڑھے۔ یا عداوت سے قبلہ
 نماز پڑھے۔ ان سب صورتوں میں کافر ہو جائیگا۔ اگر کسی نے عداوت سے غیر قبلہ
 کی طرف کیا۔ ناگاہ وہی قبلہ نکلا۔ اس صورت میں بھی کافر ہو جائیگا۔ کیونکہ
 اس شخص نے اپنی طرف سے خدا کی نافرمانی پوری طرح کی ہے۔ اسی طرح
 اگر کوئی شخص کلمہ کفر کا مرخیفہ جان کر کہے۔ اگرچہ اس کا اعتقاد نہ ہو اس
 صورت میں کافر ہو جائیگا۔ اس قسم کی اور فروعات بہت ہیں جن میں
 کفر لازم آجاتا ہے۔

والیہ من من اللہ کفر خدا کے فضل سے تا امید ہونا کفر ہے بقولہ
 تعالیٰ لَا یَیْتِیْهِ مِنْ رَحْمَةِ اللّٰهِ اِلَّا الْتَوَمُّ الْکَثِیْرُ وَ
 وَالْاَوْفَیْ مِنْ اَدْنٰی کفر۔ خدا کے غصہ سے یہ تم ہونا بھی کفر ہے۔ لا
 یَاھن۔ مَنکُوا لِلّٰهِ اِلَّا الْتَوَمُّ الْکَثِیْرُ وَ

س۔ رگناہگار کے لیے جہنمی کا اعتقاد کرنا اور نیکو کار مومن کے لیے
 جہنمی کا اعتقاد کرنا۔ قسم اول میں تا امید کی ظاہر ہے اور قسم ثانی میں غصہ
 الہی سے مامون ہونا ظاہر ہے۔ چنانچہ عاصی اور مصلح کے حق میں یہی فرق
 عقیدہ معتزلہ کا ہے۔ بنا بریں معتزلہ خواہ حسی ہو یا مصلح ہو کافر ہوا۔
 اور قاعدہ سنت و الجماعت کا یہ ہے کہ اہل قبلہ کو کافر نہیں کہا جاسکتا۔
 ج۔ اس صورت میں تا امید کی عاصی کے حق میں نہیں ہو سکتی۔
 کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ عاصی تو ہو کر سکے اعمال صالحہ کرنے لگ جائے۔

مطیع بھی اسن اللہ کے غضب سے ثابت نہیں ہو سکتا۔ ہو سکتا ہے کہ مطیع
آخر ابدکار ہو چلائے۔

اسی جواب کی تقریر سے دو سبب اعتراض کا جواب بھی ثابت ہوا
وہ اعتراض یہ ہے کہ معتزلی جب گناہ کبیرہ کا ترکیب ہو جائے۔ اس وقت
معتزلی کا کافر مونا لازمی ہے۔ کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی رحمت کے نامید ہے
اور اس کا اعتقاد ہے کہ وہ بدچر گناہ کرنے کے مؤمن نہیں رہا۔
جواب اسن اعتراض کا یہ ہے کہ ہم اس صورت میں پاس اور اس کی
ناما امید کی تسلیم نہیں کرتے اور بموجب اس اعتقاد کے کہ ایمان بموجب تصدیق
اور اقرار اور عمل ہے۔ اس پر کفر لازم نہیں آتا۔ کیونکہ کفر نقیض تصدیق موجودہ
کے ہے۔ اور یہ اظہار ہے کہ جب تک کفر کی نقیض موجود نہ ہو۔ کفر موجود
نہیں ہو سکتا۔ حتیٰ امر یہ ہے کہ ان دوقولوں کے درمیان جس کرنا مشکل
ہے۔ وہ دوقول یہ ہیں۔

(۱) کسی اہل قبلہ کو کافر نہیں کہا جاسکتا۔

(۲) جس نے قرآن کو مخلوق کہا وہ کافر ہے۔ پس نے خدا کا دیدار محال
جناوہ کا زور ہے۔ جس نے شیخین رضی اللہ تعالیٰ عنہما پر اسن طعن کیا کافر
ہو جائیگا۔

اگرچہ ان دوقولوں کے اجتماع کو شکل ملکھا ہے۔ لیکن مسلم الثبوت
میں ہے کہ ایک کفر لازمی ہے اور دوسرا کفر حقیقی ہے۔ موجب تائید
کاسے اور وہ کفر اعتقاد ہی حقیقی ہے اور کفر الزامی ہو چلائی کے ثابت ہو
جایا کرنا ہے۔ الزامی موجب تائید نہیں ہے۔

و تصدیق الکاهن بحالہ بخلاف عن الغیب کفر۔ کاهن کی خبر
کی تصدیق کرنی کفر ہے۔ بخلاف علی السلام من اتی کاہننا فصدق
بما یقول فقد کفر۔ بما انزل اللہ تعالیٰ علیہ۔ کاهن کی خبر

کہتے ہیں۔ چنانچہ ہونے والی خبر سے اطلاع دے اور غیب کے علم کا دھوکہ
کرتا ہو۔ ایسے شخص کی خبر کی تصدیق کرنا کفر ہے۔ عرب میں کابن لوگ بہت
تھے۔ ان کا دعویٰ تھا کہ ہم آئندہ آنے والے امور کو جانتے ہیں لیکن
ان میں سے کما کرتے تھے کہ ہمارا جاسوس ہے اور وہ جن ہے وہیں
خبر دیتا ہے۔ بعض ان میں سے کہتے تھے کہ ہمیں ایسی سمجھ دی گئی ہے
کہ جس سے ہم امور مستقبلہ کو جان سکتے ہیں، اگر کوئی بخوبی آئندہ کے
علم کا دعویٰ کرے وہ بھی کابن جیسے ہے۔

حاصل یہ ہے کہ علم غیب خاصہ خداوند تعالیٰ کا ہے بالذات کوئی
فرد بشر اس پر مطلع نہیں ہو سکتا۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ اللہ تعالیٰ کے بتانے سے
یا اللہ تعالیٰ کی طرف سے الہام ہونے سے (جیسے انبیا کے معجزات اور
اولیاء کے کرامات ہیں) انسان کو بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ یا اللہ تعالیٰ کوئی
ایسی نشانی بتا دے جس کے ذریعہ سے علم حاصل ہو جائے۔ ضرور کوئی
ذریعہ جاری ہونا چاہیے اس وجہ سے قیامت میں ہے کہ اگر کوئی شخص
چاند کے گرد ناکہ دیکھ کر دعویٰ کرے کہ بارش ہوگی، فارت اور عکالت
کے لحاظ سے نہ کہتا ہو۔ بلکہ علم غیب کا دعویٰ کر کے کہتا ہو تو کافر ہو جائیگا۔
المعدوم لیس بشری۔ اگر شے سے مراد موجود ہو۔ اس وجہ

سے ثبوت۔ ثبوت وجود کا مفہوم باہم متضاد ہے۔ اور عدم نفی
کا مراد ہے۔ پس اس بنا پر معدوم شے کا نہ ہونا ظاہر ہے۔ اس میں
سوائے معتزلہ کے کسی کا خلاف نہیں ہے۔ کیونکہ وجود سنانی عدم
کا ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ معدوم جو کہ ممکن ہے۔ وہ خارج میں ثابت
ہے۔ اگر مراد یہ ہو کہ معدوم پر شے کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اس تقدیر پر
بحث لغت کی بحث ہو جائے گی۔ یہ بحث شے کی تفسیر پر مبنی ہوگی
شے کی تفسیر موجود ہے یا معدوم ہے۔ یا وہ شے ہے جس کا

ہو اور خبر دینے کے لائق اور مناسب ہو۔ اس بحث کا بیٹی نقل پر ہے اور مواد استعمال کے تلاش پر ہے۔

وفی دعاء الانبیاء الاموات وصدقتہم نفع لہم مردوں کے بچے جو زندہ دعا اور خیرات کرتے ہیں۔ اس سے مردوں کو ضرور نفع پہنچتا ہے۔ مستزاد کا اس میں شکوت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ قضا نہیں بدلتی۔ کل نفس مرھونۃ بھا کہ میت ہر ایک نفس اپنے عمل کو گرفتار کیا جائیگا۔ امرئی مجزی بعلہ لا لعل غیرہ ہر ایک شخص کو اپنے عمل کی جزائے گی۔

ہماری سند احادیث صحیحہ ہیں جن میں دعا کا نفع مردوں کے لئے ثابت ہے۔ بالخصوص نماز جنازہ ایسی دلیل ہے جس پر تمام اہل اسلام کا اتفاق بالتواتر ثابت پہلا آتا ہے اور یہ دعا ہے جس سے میت کو نفع پہنچتا ہے۔ اگر میت کو نفع نہ پہنچتا تو یہ فعل عبث اور بے معنی ہوتا ہے بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم ما من میت تصلى علیہ امۃ من المسلمین یبلغون ما فیہ کلام یشفعون لہ الا شفعو فیہ جس سلمان میت پر ایک تلو مسلمان نماز جنازہ پڑھیں اور خداوند تعالیٰ کے سامنے اُس کی سفارش کریں۔ اللہ تعالیٰ اُس کی سفارش قبول کر لیتا ہے۔ وعن سعد بن عبادۃ انہ قال یا رسول اللہ ان ام سعد ماتت فای الصدۃ افضل قال الماء فحضر بیلر وقال ہذا لام سعد سعد بن عبادہ سے مروی ہے سعد نے کہا یا۔ سول اللہ علیہ السلام تحقیق میری والدہ فوت ہو گئی ہے۔ پھر کون سا حدیث بہتر ہے۔ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ پانی بہتر ہے۔ پھر نیا کوا، کنواں کھدوایا۔ اور کہا کہ یہ ام سعد کا کنواں ہے۔ وبقولہ علیہ السلام اللہ الدعاء یرد البلاء وصدقہ اللہ تعالیٰ اللہ تعالیٰ اللہ دعا ہدایت کو لوٹا دیتی ہے اور صدقہ اللہ تعالیٰ

کے غضب کو بچھا دیتا ہے۔ و لقولہ علیہ السلام العالمو والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله ير نعم العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما۔ جس گاؤں سے استاذ اور شاگرد رہائی گزر جائیں۔ اللہ تعالیٰ اس گاؤں کے مقبرہ سے چالیس روز تک عذاب اٹھا دیتا ہے۔ اس قسم کی اور احادیث بیشمار ہیں۔

واللہ عجیب الدعوات ویقضی الحاجات۔ اللہ تعالیٰ دعا کو قبول فرماتا ہے اور حوائج کو پورا کر دیتا ہے لقولہ تعالیٰ اُدْعُونِي اَسْتَجِبْ لَكُمْ مَعِيَ بِلَاؤُكُمْ میں تمہاری دعا کو قبول کرتا ہوں۔ میری صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے یستجاب الدعاء للعبد ما لم یبدع بالشر او قطیحة رجم ما لم یستعجل بندہ کی دعا قبول کی جاتی ہے۔ بہت تک قطع رحم یا گناہ کی دعا مانگے یا جلدی نہ کرے۔ جلدی کرنے کا یہ معنی ہے کہ دعا کفہ کہے میں نے دعا مانگی قبول نہ ہوئی و لقولہ علیہ السلام ان ربکم حی کہ یہ یستجیب من عبدہ اذا رفع یدیه الیہ ان یردھا صمرا اللہ تعالیٰ بڑے جیاد والا ہے بندہ سے جیاد کہتا ہے جبکہ بندہ اس کی طرف ہاتھ اٹھائے۔ پھر وہ ان کو خالی پھیر دے۔ تم جان لو کہ دعائیں رکنِ علم نبوت کی صفائی اور حضور دل ہے۔ لقولہ علیہ السلام ادعوا اللہ وانتم موقنون بالاجابة وعلمو ان اللہ لا یتعجب الدعاء من قلب غافل لای اللہ تعالیٰ سے دعا مانگو در اسخا لیکہ تم کو قبولیت کا پختہ یقین ہو اور جان لو کہ غافل دل کی دعا خدا قبول نہیں فرماتا شیخ عظام نے باہم اختلاف کیا ہے۔ اس مسئلہ میں کافر کی دعا قبول ہوتی ہے۔ یا نہیں۔ جس قبولیت کو منع کرتے ہیں۔ لقولہ تعالیٰ وما دعاء الکفرین الا فی ضلل۔ کافروں کی دعا ہمیشہ بیکار اور ضائع ہے کیونکہ کافر خدا کو نہیں بلاتا۔ اس وجہ سے کہ وہ خدا کو جانتا نہیں ہے مگر چ

وہ خدا پر اقرار کرتا ہو، لیکن جب کہ گنہگار کی تو سب سے بڑا گنہگار ہے۔
پر کی ہے۔ تو اس سے اس کی جمالت ثابت ہوتی، اور معلوم ہوا کہ
وہ اللہ تعالیٰ کو نہیں جانتا، اور اقرار اس کا بالکل ہوا۔ جو حدیث میں
وارد ہے کہ مظلوم کی دعا مقبول ہے۔ اگرچہ مظلوم کافر ہو۔ اس حدیث
میں کافر سے مراد نعمت کا ناشکر ہے۔

بعض کہتے ہیں کہ کافر کی دعا بھی قبول ہوتی ہے۔ ابلیس کا قول
کا بڑا ہے۔ اس نے اللہ تعالیٰ سے ہمت کی دعا مانگی۔ خدا تعالیٰ نے
اس کی دعا قبول کر لی لقولہ تعالیٰ رَبِّ انظرْ لی اِنِّی اَیُّمٌ یَّبْعَثُونَ
اسے میرے پیچھے قیامت تک ہمارے عطا کردہ جلدی بھیجے گا۔ اور اللہ
تعالیٰ نے فرمایا اِنَّا نَکْفِیْکَ مِنَ النَّظَرِ اِنَّ تَحِیُّنَیَّ جَعَلْنَا دَیْمَیْکَ۔
یہ دعا کی سرپرست ہے۔ اسی قبولیت کو ابو قاسم الحکیم ابو نصر دہلوی
صدر شیعہ نے افضل اور ارجح سمجھا ہے اور اسی پر فتوا ہی ہے۔

واخبر بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم من اشراط الساعة من
خروج المدجال وداية الارض ويا جوج وما جوج ونزول
عیسیٰ علیہ السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو
حق جو خبری کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قیامت کے علاوہ کئی کئی
دجال کا پیدا ہونا ہے۔ دایۃ الارض کا پیدا ہونا ہے یا جوج ما جوج کا
پیدا ہونا ہے عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے نازل ہونا ہے مغرب
سے آفتاب کا نکلنا ہے یہ سب خبریں حق ہیں۔ کیونکہ یہ جو کچھ مذکور است انکو
مکتہ ہیں ان کے وقوع سے غیر صادق نے خبر دی ہے قال حدیث
بن اسید القاری طلع النبی صلی اللہ علیہ وسلم علینا ونحن
نبتن اکر مقال ما شد کرون قلنا انذکر الساعة قال انما ان
لعموم حق نزول قبل ما عشر آیات فذکر الی حمان والرجال

والدابة وطلوع الشمس من مغربها و نزول عیسیٰ بن مریم
و یاجوج و ماجوج و ثلاثہ خسوف خسف بالمشرق و خسف
بالمغرب و خسف بحجزیرة العرب و آخر ذلک نار تخرج من
الینس تطرد الناس الی محشرهم۔ حضرت مدنیؒ کہتے ہیں نبی صلی
اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس تشریف آدرہوئے۔ اور ہم باہم کچھ باتیں کر رہے
تھے۔ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کس چیز کا تم ذکر کرتے ہو۔ ہم نے
کہا کہ قیامت کا ذکر کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ جب تک اس سے
پہلے وصال نشانیاں دیکھ نہ لو ہرگز قیامت قائم نہ ہوگی۔ ایک دھواں آ
دوسرا دجال ہے۔ تیسرا دابة الارض ہے۔ چوتھا مغرب آفتاب کا ٹھکانا ہے
پانچواں صلی علیہ السلام کا نزول ہے۔ چھٹا یاجوج ماجوج کا خروج ہے
اہل شرقی کا زمین میں دھس جانا ہے۔ آٹھواں اہل مغرب کا زمین میں
دھس جانا ہے۔ نوں جزیرہ عرب میں زمین کا دھس جانا ہے دسواں آگ
ہے۔ جو ملک میں سے نکلے گی اور لوگوں کو محشر کی طرف جمع کرے گی۔ یہ
امارات قیام قیامت کے ہیں۔ نیز قیامت کے علامات کے بیان میں
بہت سی احادیث ہیں۔ جمع احادیث کتب احادیث اور تفاسیر اور
تواریخ وغیرہ میں مذکور ہیں۔ وہاں سے مطالعہ کیا جائے۔

والجہت قد یخطی وقد یصیب جہتہ و غیبات اور صلی شریعت
اور فریعات میں کبھی غلطی کر دیتا ہے اور کبھی صحت اور صواب کو پہنچتا
ہے۔ بعض شافعیہ اور معتزلہ کا مذہب ہے کہ مسائل شرعیہ فرعیہ میں جس میں
دلیل قطعی موجود نہ ہو ان میں جہتہ صعب ہو نہایت غلطی کا اطلاق اس
صورت میں درست نہیں ہو سکتا۔ وہ اصل اس اختلاف کی بنا ایک قاعدہ
مختلف فیما کے اور پر ہے۔ وہ ہے جہتہ کہ بعض کے نزدیک ہر اک عادتہ
اللہ تعالیٰ کا ایک حکم ہے۔ اس میں تردد نہیں اگر جہتہ میں حکم الہی کو

اپنے اجتہاد میں پہنچا۔ تو اجتہاد اسکا درست ہوگا۔ ورنہ خطا ہوگا اور بعض کے نزدیک ہر حادثہ اجتہاد میں اللہ تعالیٰ کا حکم مطابق اجتہاد مجتہد کے ہوتا ہے۔ اس صورت میں اصابت ظاہر اور خطا غائب ہوگی۔

اس مقام کی تحقیق یہ ہے۔ کہ مسائل اجتہاد میں مجتہد کے اجتہاد سے پہلے اللہ تعالیٰ کا کوئی خاص حکم ثابت ہوگا۔ یا ثابت نہ ہوگا۔ اگر اللہ تعالیٰ کا کوئی حکم معین نہیں ہے۔ تو اللہ تعالیٰ کی جانب مجتہد نے اپنے اجتہاد کے لئے کوئی دلیل لی ہوگی۔ یا منجانب اللہ سے کسی قسم کی دلیل اس کے لئے نہ ہوگی۔

اگر جانب اللہ کی دلیل ثابت ہے تو پھر وہ غور طلب ہے۔ آیا وہ دلیل ثبوتی ہے یا نفی ہے۔ اس تقریر کے مطابق چار احوال ثابت ہوئے۔ ہر ایک کی طرف ایک جماعت نے دناپ کیا ہے اور اس کو اپنا مذہب بنایا ہے لیکن افضل اور مختار ان احتمالات اربعہ سے یہ ہے۔ کہ مسائل اجتہاد میں اللہ تعالیٰ کا کوئی ضرور حکم معین ہوتا ہے اور اس پر اللہ تعالیٰ کی جانب کی دلیل ظنی بھی ہوتی ہے۔ اگر مجتہد اس حکم الہی کو پہنچ گیا تو مصیب ہوگا ورنہ غلطی ہوگا۔ مجتہد پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ ضرور اس حکم الہی کو پہنچ جائے کیونکہ وہ حکم پوشیدہ ہے۔ اور اس کی دلیل ظنی ہے۔ لہذا اس کو ہمیشہ پہنچا طاقت انسانی سے خارج ہے۔ اسوجہ سے مجتہد جو خطا کرے۔ وہ معدوم ہے اس کی گرفت نہیں ہوتی۔ بلکہ اس کو بوجہ اجتہاد کے ثواب ملتا ہے۔ اس مذہب کے مطابق بلا خلاف مجتہد غلطی گناہگار نہیں ہے البتہ اس میں اختلاف ہے۔ کہ مجتہد جبکہ خطا کرتا ہے۔ وہ خطا اس کی ابتدا اور انتہا دونوں کے لحاظ سے ثابت ہوگی۔ یا کہ فقط انتہا کے لحاظ سے ہوگی۔

شیخ ابو منصور اور بعض دیگر مشائخ نے مجتہد غلطی کی خطا ابتدا اور انتہا

دونوں کے لحاظ سے لی ہے۔ ابتدا سے دلیل قطعی ہے۔ جس سے حکم ثابت ہوتا ہے۔ انتہا سے مراد حکم ہے۔ اگر مجتہد حکم الہی کو اپنے اجتہاد سے پہنچ جائے یا بنظر کہ اجتہاد کو مطابق اسکے شروط اور ارکان کے قائم کر کے حکم کا استفادہ کیا ہو جیسے کہ قاعدہ استخراج احکام کا مقرر ہے۔ مجتہد پر تلاش شروط اور ارکان استخراج و استنباط واجتہاد کے کچھ اور بھی لازم نہیں ہے۔ مسائل اجتہاد میں چونکہ خاص دلیل قطعی مخفی سا ہوتا ہے۔ اس وجہ سے مجتہد کو دلیل قطعی تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہو۔ کیونکہ دلیل قطعی کا حکم بلا اختلاف ثابت ہوتا ہے۔ اس میں اجتہاد کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ اور مجتہد اس سے خطا کیوں ہوتا۔

مجتہد کی خطائی اور لہ قطعیت سے ثابت ہے۔ لقولہ تعالیٰ فَمَنْ أَهْتَا سَلِيمَانَ ہم نے وہ مسئلہ سلیمان کو سمجھایا۔ اگر مجتہد کو خطا لاحق نہ ہوتی تو اس آیت شریف میں فَمَنْ أَهْتَا کا کیا معنی ہوگا۔ ضرور ایک مجتہد نے غلطی کی اور دوسرے کو اللہ تعالیٰ نے اجتہاد میں صواب کو پہنچایا۔ اگر ہر ایک مجتہد صواب کو ضرور پہنچتا ہو تو یہ قول قرآن کے صریحاً مخالف ہے جیسے کہ ظاہر ہے۔ بہت سی احادیث اور آثار ایسے ہیں۔ جن سے مجتہد کی دونوں حالتیں صواب کو پہنچانا اور غلطی کرنا دونوں ثابت ہیں۔ ان آثار اور احادیث کا مفہوم مشترک درجہ تو اتر کر پہنچا جائے۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اصبحت فذلك عشر حسنات وان اخطأت فذلك حسنة واحدة۔ ولقولہ صلی اللہ علیہ وسلم جعل للمصیب اجرین وللخطی اجرًا واحدًا جو مجتہد صحت اور صواب کو پہنچ جائے اس کے لیے دو ثواب ہیں۔ اور جو خطا کرے اس کے لیے ایک ہی ثواب ہے۔ ابن مسعود نے فرمایا ہے۔ ان اصبحت فمن الله والا فمضى ومن الشيطان اگر میں اپنے اجتہاد میں صواب کو پہنچا تو اللہ تعالیٰ سے ہوگا اگر مجھ سے خطا

تو میرے نفس اور شیطان کی طرف سے ہوگا۔ مردن فانی ہیں اصحاب
یا ہم ایک دوسرے کے اچھا و برا، غلط و بھلا یا کہتے۔ تھے۔ یہ بھی ہے کہ
مجتہد کا قیاس حکم اصلی کو ظاہر کرتا ہے۔ از سر نو حکم کو ثابت نہیں کرتا۔ کیونکہ
ہر ایک حادثہ میں ضرورتاً نفعین حکم الہی ہوتا ہے۔ جتنے اس سے فیندیا ہوتا ہے۔
اس سے ثابت ہوا کہ مجتہد اپنے قیاس سے حکم الہی کو ظاہر کرتا ہے
علمائے اباح کیا ہے۔ کہ حکم واحد ہوتا ہے۔ اور رض سے ثابت ہوا کہ تاہم
یہ بھی ظاہر مجتہد کو ثابت کرتا ہے۔ کہ ابتدا کی اجازت ہر مسلمان عالم کو ثابت
ہے۔ فاعتباروا باذیالہ الا بشارۃ حکم عام ہے اس سے ظاہر ہے۔ کہ ہر
فرد صواب کو نہیں پہنچ سکتا۔ ہر ایک کی عقل و لائل خفیہ نامضہ کو کہاں پہنچ
سکتی ہے۔ ضرور وجہ انہما کے ایک ہی حادثہ میں بعض مجتہد اجازت کو
ثابت کرتا ہے اور بعض منع کو بعض اجازت کو ثابت کرتے ہیں۔ اور بعض
دیگر فساد کو بعض وجہ کے قائل ہونگے اور بعض دیگر عدم الیوب کا قضا
کریں گے۔ ان مسائل کی تحقیق شارح نے اپنی کتب میں تفصیل اتم و متوجہ
اکمل کی ہوئی ہے۔

ورسل البشر افضل من رسل الملائكة و رسل الملائكة
افضل من عامة البشر و عامة البشر افضل من عامة الملائكة
جو رسول انسانوں میں بھیجے گئے ہیں وہ فرشتوں کے رسولوں سے
افضل ہیں۔ اور فرشتوں کے رسول عام مومنین سے افضل ہیں۔ اور
عام مومنین عام فرشتوں سے افضل ہیں۔ بشر سے مزاد یہاں مسلمان پر
ورنہ کافر کسی چیز سے بہتر نہیں ہے۔ فرشتوں کے رسولوں کا عام بشر سے
افضل ہونا اجماع سے ثابت ہے۔ بلکہ مسئلہ ظاہر یہی ہے۔ انسان
میں سے جو رسول ہیں۔ اُن کی فضیلت ملائکہ کے رسولوں پر۔ اور عام بشر
کی فضیلت عام ملائکہ پر ذیل کی وجہ سے ثابت ہے۔

اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو حکم دیا کہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کریں اور یہ سجدہ تعظیم اور تکریم کا تھا۔ جس سے آدم علیہ السلام کی فضیلت فرشتوں پر بدرجہہ ثابت ہوئی۔ اللہ تعالیٰ نے ابلیس کا قول بطور حکایت کے فرمایا ہے۔ اَرءَیْتَ لَکَ هٰذَا الَّذِیْ کَرَّمْتُ عَلٰی وَاٰخِرِیْنَ مِنْهُ خَلَقْتُ مِنْ نَّارٍ وَّخَلَقْتَهُ مِنْ طِیْنٍ۔ شیطان نے کہا خبر دیجئے اس کے حال سے جس کو تو نے میرے اوپر فضیلت دی ہے۔ حالانکہ میں اُس سے بہتر ہوں۔ تو نے مجھے آگ سے پیدا کیا اور اس کو کچرے سے بنایا۔ ابلیس کا قول فضیلت آدم علیہ السلام میں نص صریح ہے۔ اس سے رسل بشر کی فضیلت رسل ملائکہ پر ثابت ہوئی کیونکہ سجدہ و ادنیٰ کا اعلیٰ کے لیے ہوا کرتا ہے یہی حکمت الہی کا مقتضا ہے۔ اعلیٰ کا سجدہ و ادنیٰ کے لیے نقل و عقلاً باطل ہے ہر ایک اہل لسان جانتا ہے کہ عَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَاءَ كُلَّهَا کا مقصد آدم کی فضیلت ہے۔ اور اس میں یہ بھی ثابت ہے کہ آدم علیہ السلام قابل تعلیم لائق تعظیم و تکریم ہے۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اِنَّ اللّٰهَ اَصْطَفٰی اٰدَمَ وَنُوْحًا وَاٰلَ اِبْرٰہِیْمَ وَاٰلَ عِمْرٰنَ عَلَی الْعٰلَمِیْنَ۔ اس آیت شریفہ کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم اور نوح اور آل ابراہیم اور آل عمران کو تمام عالم پر فضیلت دی ہے۔ عالم کا مصداق جمیع ماسوا اللہ ہے۔ ان میں ملائکہ بھی داخل ہیں اس سے انبیاء علیہم السلام کی مع اپنی اولاد کے فرشتوں پر فضیلت ثابت ہوئی۔ اگرچہ اس حکم سے عام بشر کی فضیلت بھی تمام ملائکہ پر ثابت ہوئی ہے۔ لیکن عام بشر کی فضیلت اس حکم سے مستثنیٰ کی گئی ہے۔ عام بشر رسل ملائکہ سے بہتر نہیں ہیں۔ بلکہ انبیاء کے حق میں عموم باقی ہے اس بنا پر آیت شریفہ عام مخصوص البعض سے یہ بات بھی ظاہر ہے کہ مسئلہ فضیلت کا طنی ہے۔ ظنیات میں اولہ طنیہ کافی ہیں

انسان کمالاتِ علمیہ اور علمیہ حاصل کرتا ہے۔ اور اس انسان کو بہت سے مانع درپیش ہیں۔ اور فرشتوں کو کوئی مانع درپیش نہیں ہے۔ انسان کا مانع اس کی شہوات ہیں جو اس کو ہر وقت مانع ہیں حصول کمالات اور عبادات کا باوجود مانع کثیرہ کے بہت دشوا ہے اس سے کہ وہ کمالات اور عبادت حاصل کرے اور اس کے لئے کوئی مانع نہ ہو اس لحاظ سے دلیل عقلی سے انسان کی فضیلت ثابت ہوئی۔

بعض شافعیہ اور کل معتزلہ اور کل فلاسفہ نے ملائکہ کی فضیلت ثابت کی ہے۔ ان کے وجوہ حسب ذیل ہیں۔

وجہ اول۔ ملائکہ اسوجہ سے افضل ہیں۔ کہ ملائکہ ارواح مجردہ ہیں عقل ان کا کامل ہے۔ شہوت اور غضب (جو شر اور آفت کے بھاد ہی ہیں) ان سے پاک ہیں۔ ہیولیٰ اور صورت کی ظلمت سے مبرا اور منزہ ہیں۔ افعال عجیبہ پر قادر ہیں۔ گزشتہ اور آئندہ موجودات پر عالم ہیں۔ ان کے علم میں کسی قسم کی غلطی نہیں ہے۔

اس وجہ کا جواب یہ ہے۔ کہ یہ اسباب مذکورہ مطابق مذہب فلاسفہ کے ہیں۔ اہل اسلام انکو تسلیم نہیں کرتے۔

وجہ دوم۔ انبیاء جو بشر کے افضل افراد ہیں۔ وہ فرشتوں سے تعلیم حاصل کرتے تھے۔ عَلَّمَہ شَدَّیْدُ الْقَوَایِ۔ بنی سلمہ اللہ علیہ وسلم کو اس کثرتِ قوت والے نے قرآن کا علم سکھایا۔ وَلَقَوْلُہُ تَعَالٰی تَزَلَّ بِہِ السُّدُحُ الْاَیْمٰیْنُ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ استاد شاگرد سے افضل ہوتا ہے اس وجہ کا یہ جواب ہے۔ کہ دراصل معلم اللہ تعالیٰ تھا۔ اور فرشتے پہنچانے والے تھے۔

وجہ سوئم قرآن پاک میں اور احادیث میں فرشتوں کا ذکر بشر پر مقدم کیا گیا ہے۔ اور یہ تقدیم فضیلت کی وجہ سے ہے۔

اس وجہ کا جواب یہ ہے کہ فرشتوں کا مقدم کرنا ان کی فضیلت پر دلالت نہیں کرتا۔ بلکہ ان کی تقدیم اس وجہ سے ہے کہ وہ وجود میں مقدم ہیں۔ یا اس وجہ سے کہ وہ مخفی ہیں ان پر ایمان لانا قوی ہے۔ لہذا ان کی تقدیم مناسب ہے اس کی بنا فضیلت پر نہیں ہے۔

وجہ چارم لقولہ تعالیٰ کُنْ یَسْتَنْکِفُ الْمَسِیْمُ اَنْ یَّکُونَ عَبْدًا لِلّٰہِ وَلَا الْمَلَائِکَۃُ الْمُقَرَّبُوْنَ عِیْسٰیؑ اللہ تعالیٰ کے بندہ ہونے سے کوئی کراہت اور تکبر نہیں کرنا۔ اور نہ مقرب فرشتے اس سے کراہت اور تکبر کرتے ہیں۔ اہل لسان اس آیت شریفہ کے سیاق سے ملائکہ کی فضیلت صاف سمجھتے ہیں۔ کیونکہ یہ قاعدہ ہے۔ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے لَا یَسْتَنْکِفُ مِنْ هٰذَا الْاَمْرِ الْوَزِیْرُ وَلَا السُّلْطَانُ وزیر جو ادنیٰ ہے اس کو سلطان پر مقدم کیا جائیگا۔ کیونکہ ترقی کا یہی قاعدہ ہے۔ کہ ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے۔ اس کا عکس نہیں کیا جاتا جبکہ فرشتے عیسیٰؑ سے افضل ہوئے۔ تو سب انہی سے افضل ہوئے۔ کیونکہ صفت نبوت اور رسالت میں سب شریک ہیں صفت نبوت اور رسالت کے لحاظ سے ایسے امور مساوی ہیں۔

اس وجہ کا جواب یہ ہے کہ جب عیسیٰؑ علیہ السلام بغیر باپ کے پیدا ہوئے۔ تو عیسائیوں نے انہیں خدا کا بیٹا جانا اور عبد ہونے کا اعتقاد کیا۔ یہ بھی انہوں نے دیکھا کہ اندھے ماور زادوں کو اچھا کرتا ہے اسی طرح کوڑھیوں کو اچھا اور مردوں کو زندہ کرتا ہے۔ اس بنا پر انہوں نے عبد کا اطلاق عیسیٰؑ علیہ السلام پر جائز نہ سمجھا اس آیت شریفہ میں اللہ تعالیٰ نے عیسائیوں کے اعتقاد کو رد فرمایا ہے۔ کہ فرشتوں کو اللہ تعالیٰ نے بغیر ماں باپ کے پیدا کیا ہے۔ اور وہ خدا کے بندے ہیں۔ خدا کے بیٹے نہ بنے عیسیٰؑ علیہ السلام کس طرح خدا کا بیٹا بنا۔ فرشتے مردے زندہ کر سکتے

میں۔ کوڑھوں اور اندھوں کو اللہ تعالیٰ کی ایازت سے درست کر سکتے ہیں۔ وہ خدا کے پیشہ نہ بنے تو عیسیٰ علیہ السلام خدا کے بیٹے کس طرح ہو سکتے ہیں۔ الغرض فرشتے آیت شریف میں عیسیٰ علیہ السلام سے اس صفت میں افضل اور اکمل میں۔ کہ عیسیٰ علیہ السلام بغیر باپ کے پیدا ہوئے ہیں۔ اور فرشتے بغیر ماں باپ دونوں کے جن افعال پر عیسیٰ علیہ السلام قادر تھے۔ ان سے فرشتے زیادہ قادر ہیں۔ محاورے کے مطابق ترقی اس لحاظ سے ثابت ہوئی۔ نہ اس اعتبار سے کہ فرشتے انبیاء افضل ہیں۔ لہذا اس سے انبیاء پر فرشتوں کی فضیلت ثابت نہ ہوتی۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔



هَذَا مَا حُرِّفَ وَ كُتِبَ مِنْ تَرْجُمَةِ شَيْخِ الْإِسْلَامِ النُّسَقْبَةِ مَقَامًا
لِإِصْلَاحِهِ مَعَ زِيَادَةِ قَلِيلَةٍ لِلتَّوْضِيحِ وَلِمَا لَيْسَ فِيهِ جِهْدٌ عَزِيزٌ
بِأَعْمَالِ الْمُتَدِينِ الْحَنَفِيِّ حَبِيبِ بَعَالٍ وَابْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ
صَاهِبِمَا اللَّهُ عَالِمَيْ شَيْئِنَا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَوَقَّعَهُمَا لَمْ يَكُنْ لِي
وَإِنَّا اسْتَعْلَمْنَا اللَّهَ الْعَفْوَ وَالْعَافِيَةَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ لَأَنِّي الْمَذْنُوبُ
الْمُفَقُّ عَبْدُ الْقَادِرِ صَاحِبُ زَادَةِ مَسْقُطِ رَأْسِي بِلَدَةِ شَيْخِي وَرَبِّي
نَوَاحِي الْفُشَاوَرِ الْجَاهِ بِخِيَرَةٍ وَأَنَا مِنْ عَقِبِ مَوْلَانَا أَخِي وَرَشِيدِ
الَّذِي صَنَعَ كِتَابَانِي فَقَدْ الْإِفْعَانِي وَهَرِ الْمَسْقِي بِاسْمِهِ وَرَشِيدِ
الْبَيَانِ وَاتَّمَمْتُ التَّرْجُمَةَ فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ ٢٩ رَجَبِ الْمَرْجَبِ

سید محمد رفیع